# REVUE
# D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

TRENTE-SEPTIEME ANNEE - NUMERO 147

**JUILLET-SEPTEMBRE 1961**

INTELLIGENCE ET AMOUR CHEZ LES AUTEURS SPIRITUELS DU XII[e] SIECLE........... **R. Javelet**........... **273**

LA PERLE EVANGELIQUE.................. **J.-P. Van Schoote, s.j.**. **291**

BERULLE, HIERARQUE DIONYSIEN.......... **P. Cochois, p.s.s**...... **314**

LE PROBLEME DE LA COMMUNION FREQUENTE CHEZ LE P. J.-J. SURIN............. **H. de Gensac, s.j.**.... **354**

**COMPTES RENDUS** : Ch. MUNIER (**J. Delanglade**) ; L. BOUYER (**M. Olphe-Galliard**) ; S. RAMIREZ, Ch.-A. BERNARD (**H. de Gensac**) ; M.-J. NICOLAS (**François Roy**) ................................... **368**

**CHRONIQUE** : TRAVAIL ET VIE SPIRITUELLE (**M. O.-G.**) ; PUBLICATIONS RECENTES (**J. Kirchmeyer et M. O.-G.**) ; NECROLOGIE : le P. H. MONIER-VINARD (**M. O.-G.**) ........................... **382**

**BIBLIOGRAPHIE** ............................................. **403**

**Revue paraissant avec le concours du**
**CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**

DIRECTION : **22, rue des Fleurs** — TOULOUSE
ADMINISTRATION : **9, rue Monplaisir** — TOULOUSE

# REVUE D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

*La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 136 pages in-8°*

RÉDACTION.

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: R.P. M. OLPHE-GALLIARD, *Revue d'Ascétique*, 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 658-71.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Monplaisir.
Chèques postaux:
*Apostolat de la Prière, Toulouse, C/C 593.*

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

| | |
|---|---|
| France et Communauté...... | 25 NF. |
| Etranger .................. | 26 NF. |
| Chaque numéro isolé ....... | 7 et 7,50 NF. |

Le numéro des *Mélanges Viller*, respectivement 15 NF. et 17 NF.

*Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.*

DÉPÔT A PARIS: LIBRAIRIE BEAUCHESNE, 117, RUE DE RENNES (VIe)

## Livres envoyés à la Revue

**Editorial « Victoria »,** Quito (Equateur)

Manuel M. ESPINOSA POLIT s.j., *Los Ejercicios de San Ignacio, Meditaciones y Comentario*, T. I, 15×22, 425 pages.

**Editions du Cerf,** Paris

Saint THOMAS d'AQUIN, Somme Théologique, Suppl. Q. 87-99, Le monde des ressuscités. Traduction française par Réginald Omez o.p., 10×16, 510 pages.

Defensor de LIGUGÉ, *Livre d'Etincelles*, tome I. Introduction, texte, traduction et notes de H.-M. Rochais, in-8° écu de 428 pages (col. « Sources chrétiennes » n° 77).

Ambroise de MILAN, *Des sacrements, Des mystères, Explication du Symbole*. Texte établi, traduit et annoté par Dom Bernard Botte, moine du Mont-César, in-8° écu de 230 pages (col. « Sources chrétiennes » n° 25bis).

*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, tome I: Introduction générale et « De Officio Mundi », traduit par Roger Arnaldez, in-8° de 260 pages.

S. LÉON LE GRAND, *Sermons III*, Texte latin, traduction et notes de Dom René Dolle, un volume in-8° de 320 pages (col. « Sources chrétiennes » n° 74).

**Editions Spes,** Paris

Etienne DELARUELLE, Joseph PERET, Claude ROFFAT, *Saint François de Sales, maître spirituel*, 14×16, 100 pages.

**Editions Grasset,** Paris

Cardinal de BÉRULLE, *Les Mystères de Marie*, 14×20, 256 pages (col. « Lettres chrétiennes »).

# INTELLIGENCE ET AMOUR
## chez les auteurs spirituels du XII^me^ siècle

Les fleuves de la pensée se perdent et de nouveau surgissent des entrailles de l'oubli. Les philosophes de l'action et de la vie, la phénoménologie ont, en ce XX^e^ siècle, remis à la mode certains problèmes, ensevelis sous d'autres au cours de l'Histoire. C'est ainsi que, par certains aspects, le XII^e^ siècle est proche de nous. Ce qui a sollicité l'attention d'un Bergson, d'un Blondel et d'autres, a été l'un des thèmes chers à nombre d'auteurs de cet âge d'or de la Mystique, quand florissaient La Chartreuse, Cîteaux, Saint-Victor... L'intuition — la connaissance par l'amour — n'a jamais fait l'objet d'affirmations aussi ferventes que de ces penseurs du moyen âge, méditant dans le silence des cloîtres. Nul n'a été plus catégorique que ces Maîtres, les Bernard, les Guillaume, les Hugues ou les Richard... Pour eux, l'amour est intelligence. S'ils ont été si catégoriques, c'est sans doute qu'ils se situaient à un niveau que « les philosophes du monde » n'atteignent pas, c'est sans doute qu'ils traduisaient à leurs contemporains — et à nous qui les retrouvons — une expérience d'une qualité unique.

Nous ne prétendons pas ici mettre en jeu tous les auteurs spirituels de ce siècle ; d'aucuns ne semblent pas avoir attaché grande importance à ce qui est notre propos ; d'autres (et c'est la tendance d'Isaac de l'Etoile) paraissent s'être suffi de l'intelligence, au-delà de l'amour, ou de l'amour, au-delà de l'intelligence (comme Thomas Gallus qui est un homme du XII^e^ siècle égaré dans le XIII^e^). Bien que nombre de textes exigent de nuancer de telles classifi-

cations, ici nous nous en tiendrons — hors ces exceptions qui confirment la règle — aux grands Spirituels qui ont identifié intelligence et amour.

Agir autrement serait courir à un imbroglio, à moins d'écrire tout un livre. La pensée des auteurs sélectionnés est déjà si éliptique ou sinueuse ! Et ce ne serait que difficulté mineure, s'il ne s'en ajoutait une qui procède de la multiplicité des angles de vue. Il s'ensuit une complexité vivante qui exaspère une érudition acharnée à débrouiller l'écheveau. Tout chevauche et s'emmêle, dans l'œuvre générale et même les œuvres particulières. Il existe pourtant une commune pensée, riche et aisée, dont la vitalité est si grande qu'elle peut se permettre en toute innocence les attitudes illogiques, les paradoxes déconcertants. Richard de Saint-Victor nous en avertit lui-même. Ce ne sont pas seulement les chèvres et les chamois qui sautent de rocs en rocs pour contempler la nature sous ses divers aspects ; mais les rocs, mais les collines et les monts eux-mêmes bondissent, exultent, ainsi que le proclamait le Psalmiste (1).

Nous allons nous efforcer d'aller au cœur de cette pensée jaillissante — et colorée — pour en présenter, à notre propos de l'intelligence et de l'amour, une idée claire et ordonnée qui ne la dessèche pas trop, qui ne l'appauvrisse pas à l'excès.

En premier, nous chercherons à préciser quelle fut la notion d'intelligence chez nos spirituels, et c'est pourquoi nous la distinguerons de la raison. Nous étudierons ensuite à quel niveau du réel ils ont situé leur affirmation : *amor ipse intellectus*. Nous terminerons en nous demandant comment il faut entendre une telle formule, au pied de la lettre ou par métaphore. Ce sera la partie la plus longue de notre exposé, car elle est la plus délicate à traiter.

(1) « Si ... per montes viri contemplativi, per colles speculativi recte intelliguntur, vide quam recte montes ad similitudinem arietum et colles ad similitudinem agnorum exsultare dicantur. » P.L. 196, 187 A. (cf. 451 D-452) La *speculatio* est la connaissance médiate, par le miroir des êtres créés ; la *contemplatio* « proprie dicta » est directe, face à face. *Vir* évoque la force, la puissance des anges, « capables » de Dieu. (R. JAVELET, *La vertu dans l'œucre d'Isaac de l'Etoile, Cîteaux*, T. IV, f. 4, 1960, p. 259, 261).

## I. — INTELLIGENCE ET RAISON

Pour distinguer intelligence et raison, rien de tel que d'étudier d'abord ce qu'il en est des genres de la contemplation, cette contemplation qui est « la vue pénétrante d'un esprit libre, suspendu avec admiration aux spectacles de la sagesse » (2). Qu'on ne se récrie pas, en objectant qu'il s'agit ici de connaissance et non de mystique ! Mallarmé, devant « les fenêtres », pensait à briser les vitres pour savoir par la « mysticité »... Le moyen âge y croyait déjà. Thomas Gallus rappelle le sens ambigu de « Mio » qui, d'une part, signifie « claudo » et, d'autre part, « disco et doceo » (3). La mystique, même dans la nuit, peut éclairer !

Si un tel conflit éclata entre Abélard et saint Bernard, ce ne fut pas que l'écolâtre eût voulu arracher la raison à la foi pour la libérer, il pensait que la raison — la *ratio fidei* — pouvait atteindre à une connaissance vraie du monde et de Dieu. En la revalorisant, sans doute il préludait au rationalisme ; mais, pour ses contemporains, il la coupait de la contemplation et l'égarait dans l'abstraction stérile. Abélard ne péchait pas contre la foi, mais contre l'intelligence : il tournait le dos au réel et ouvrait ainsi la voie à tout le mensonge des mots (4).

(2) C'est la définition de RICHARD DE ST-VICTOR : P.L. 196, 67 D ; 193 B. (Cf. HUGUES DE ST-VICTOR, P.L. 175, 117 A, et GUILLAUME DE ST-THIERRY, P.L. 184, 316 AB, 340 B, etc.). Cette étude reprend, sous une autre forme, sous un autre angle, mais surtout en approfondissant quelques points majeurs, ce que nous avons écrit au chapitre V (Connaissance) de notre livre *Psychologie des auteurs spirituels du* XII$^{e}$ *siècle*, Muh-Le Roux, Strasbourg, 1959).

(3) *Explanacio domini Thomae super Misticam theologiam*, Ms. Vienne 695, fol. 81 r$^{2}$.

(4) Les spirituels pensent que pour atteindre « à la perfection de la connaissance » (P.L. 196, 56 B), il faut se « convertir », se détourner de l'ombre (species rerum visibilium) et s'offrir à la clarté de la lumière, « afin non seulement d'entendre les mots de la vérité, mais de voir aussi sa face » (P.L. 175, 169 C, 172 B). Cf. *Psychologie des auteurs spirituels du XII$^{e}$ siècle*, p. 128.

La véritable voie vers l'authentique sagesse, c'était pour les adversaires triomphants d'Abélard — triomphe d'une heure — cette contemplation dont les genres correspondaient aux démarches de l'esprit dans la gamme du réel. Ce réel s'étage selon une trichotomie qui fait songer à ces timbales dont les éléments divers sont capables de s'emboîter ou de se déboîter en une foncière unité. Le néoplatonisme est là, adapté et transmis par les Origène, les Marius Victorinus. C'est ce monde des *sensibilia*, des *intelligibilia*, des *intellectibilia* (5) qui s'offre à la prospection ailée de l'esprit, la *mens*. S'il contemple l'ordre sensible, c'est le premier ciel ; s'il contemple l'ordre rationnel, c'est le second ciel ; si enfin il contemple l'ordre intellectuel (ou spirituel), il exulte dans le troisième ciel. Cette division tripartite de Boèce, Richard la double en subdivisant chaque ciel (6). Le premier ciel est celui qui fait appel à la seule imagination, celui du psalmiste-poète qui admire les beautés de la nature et qui reconnaît, dans ses œuvres, la puissance et la munificence de la « super-essence » créatrice ; il est aussi le ciel où l'imagination est pénétrée de raison — laquelle discerne l'agencement rationnel, « l'ordre » du cosmos, et porte, elle aussi, à admirer la sagesse de Dieu. En ce ciel, imagination et raison sont toutes deux sous le contrôle de l'intelligence ; car, sans intelligence, pas de contemplation : l'intelligence est l'œil de la contemplation ! (7).

(5) Marius Victorinus, *Gen. div.* 7 : « Intellectibilia sunt ea quae vere sunt; alia quae tantum sunt, intellectualia »; *Adv. Arr.*, IV 2. Boethius, *Porph.*, P.L. 64, 11 B : « Est theôrikès pars una de intellectibilibus, alia de intelligibilibus. »

(6) Richard de St-Victor, P.L. 196, 70 B sq. Cf. Thomas Gallus, ms. Vienne 695, f. 81 r[2]. J.-A. Robilliard. *Les six genres de la contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne.* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1939, p. 229-233).

(7) « L'âme avait le monde au dehors d'elle et Dieu au dedans d'elle. Elle avait reçu un œil pour voir le monde au dehors et ce qui se trouvait dans le monde : c'est l'œil de la chair. Elle avait reçu un autre œil pour se voir en elle-même et tout ce qui se trouvait en elle : c'est l'œil de la raison. Elle avait reçu encore un autre œil pour voir Dieu au-dedans d'elle-même et ce qui est en Dieu : et c'est l'œil de la contemplation. » Hugues de St-Victor, P.L. 176. 329 CD. Cf. Richard, qui dit aussi : l'œil de l'intelligence. (P.L. 196, 118 D, 119 A)... Cette comparaison est fréquente chez tous les spirituels, qui assimilent souvent la connaissance à une « vision » de l'esprit.

Au deuxième ciel, subdivision semblable : d'abord la raison, s'appliquant aux réalités invisibles, s'appuie sur l'imagination ; ensuite la raison, par introspection *(intellectus)* ou par « spéculation », aboutit à la pleine connaissance de soi (c'est le premier intelligible) et à une certaine connaissance des anges et de Dieu... une connaissance symbolique (à condition de ne pas donner à ce terme le sens de comparaison). L'âme est à l'image de Dieu, à sa ressemblance ; elle est esprit, comme sont les anges. Atteindre à la connaissance de soi, c'est donc d'une certaine manière atteindre à la connaissance de la création intelligible et du Créateur. Mais il y a le péché qui ternit cette image et l'empêche d'être le miroir du monde et de Dieu. Pour atteindre à la science, il faut donc s'astreindre à une longue purification.

A ce niveau de la raison « pure », c'est-à-dire dépouillée du monde sensible, peut-être avons-nous cru déboucher en plein royaume de l'abstraction ? (8). Et, sans doute, nous rencontrons ici la dialectique, la *ratiocinatio* ; mais combien plus la raison raisonnable, sage, qui conseille, éclaire la liberté, tendue vers sa libération, attentive à la réussite de l'humaine destinée. Combien plus l'intelligence pure « qui sans l'aide de l'imagination, se sert de la raison comme d'un instrument et commence à s'attacher aux créatures intelligibles les plus hautes » (9). La connaissance des idées est télescopée par celle des êtres.

(8) L'intelligible n'est pas atteint par une abstraction au sens scolastique du mot ; c'est une réalité pure que le sensible a pu contaminer. L'intelligence a son clair regard obscurci par l'imagination. L'âme doit donc renoncer à « parcourir les formes des corps par les passions des sens ». Elle doit s'abstraire de cette région de dissimilitude et d'apparences. Cette sorte d'abstraction concrète s'oppose à la distraction, laquelle ressemble au divertissement pascalien ! « Cum vero ab hac distractione ad puram intelligentiam conscendens in unum se colligit, fit beatior intellectibilis substantiae participatione. » Connaissance et vie spirituelle sont liées. Celui qui se purifie, qui se sanctifie, celui-là arrive à l'intelligence de son âme et des autres êtres. Il dépasse la mathématique pour atteindre la théologie. (Remarquons à cette occasion que la mathématique est elle-même concrète. Elle s'étend des astres aux âmes humaines « quae ... corporum tractu ab intellectibilibus ad intelligibilia degenerarunt. » P.L. 176, 753 B ; 177, 197 A, etc.).

(9) P.L. 196, 197 A.

Le troisième ciel enfin est le ciel de l'intelligence pure qui scrute les *intellectibilia*, les mystères révélés : ceux qui dépassent la raison, mais lui conviennent ; ceux qui dépassent la raison au point de lui sembler contraire (10). Dans la première de ces contemplations du troisième ciel, l'intelligence élève la raison servante jusqu'à son niveau ; dans l'ultime genre de la contemplation, l'intelligence « semble abandonner la raison au-dessous d'elle » pour scruter la Trinité sainte, alors qu'au quatrième genre « la raison reçoit et conduit l'intelligence qui pour ainsi dire condescend au-dessus d'elle-même » (11).

Cette échelle n'est pas à confondre avec une classification des sciences ou des facultés : science du sensible avec l'imagination, science de l'intelligible avec la raison, science de l'intellectible par l'intelligence. La classification correspond au sujet qui tend vers les objets de sa connaissance selon son niveau de purification ou son intention. Ce qui distingue les trois sens du connaître, l'imagination, la raison et l'intelligence, les trois yeux ou regards, c'est le mouvement de l'esprit dans sa quête des êtres: « L'imagination vagabonde d'un objet à l'autre, la méditation (*ex ratione*) tend avec persévérance à un but unique ; quant à la contemplation *(ex intelligentia)*, c'est un rayon qui voit en son unité les objets innombrables sur lesquels elle se répand » (12). L'esprit, c'est toujours la *mens ;* selon sa manière d'aborder le réel, il y aura image, idée ou union. Le sujet façonne donc sa vision du monde, charnel, moral ou spirituel. Toutes ses démarches sont en fait axiologiques.

Aussi convient-il de toujours contempler. Les genres de la contemplation peuvent être considérés comme les étapes de la vie spirituelle en ascension vers la vision extatique de Dieu. En réalité, ils sont l'éventail divers de l'esprit arrivé aux cimes et qui considère toutes choses dans des rapports de signes, dans des jeux de miroirs qui se

(10) *Ibid.*, 72 AB ... 137 A.
(11) *Ibid.*, 72 A.
(12) *Ibid.*, 67 B.

réfractent en définitive dans le foyer divin. La classification des genres à partir du sensible indique que ce sensible est le premier vestige de l'absolu ; l'intelligible en est l'image ; par l'intelligence contemplative, vestige et image deviennent miroir, un miroir qui fait converger vers Dieu tous les rayons de Dieu, l'éternelle Lumière. La vision du cosmos par le contemplatif n'est jamais païenne ; elle est sacramentelle (13).

Je ne parlerai pas ici de l'intellect que plusieurs, parmi lesquels Isaac de l'Etoile, intercalent entre la *ratio* et l'*intelligentia*. L'*intellectus* correspond au degré noétique des anges, des esprits qui sont purs, mais soumis à la temporalité (14). Richard distingue lui-même l'intelligence en intelligence commune et intelligence divine, celle qui permet la vision de Dieu (15).

(13) « C'est selon la lumière invisible, sise en lui, que notre esprit levant les yeux vers l'invisible, interprète aisément les formes visibles comme images de la beauté invisible; parce qu'il recèle en lui-même l'invisible, elles lui correspondent par une certaine similitude amie ... D'où vient que l'esprit, qui est invisible, conçoit de choses qui sont visibles, joie, amour et sentiment; et il chérit certaines d'entre elles comme ses semblables, ses amies, ses parentes; il se confie à elles volontairement et exulte en elles. » P.L. 175, 949 D. C'est ce que Richard appelle la contemplation des quatre premiers genres, qui met en jeu et les « vestiges » (le mot est de Hugues — P.L. 176, 824 B) et les « images » de la Sainte Trinité, les corps et les âmes, solidaires dans le Verbe — Image du Père — tous créés avec le sceau trinitaire au plus intime de leur être. Cf. *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle*, p. 98-100.

(14) Sensus, imaginato, ratio, intellectus, intelligentia — telle est la « chaîne » d'Isaac de l'Etoile. *Intellectus* correspond aux êtres intelligibles, permet la connaissance des anges entre eux, permettrait celle des âmes entre elles, s'il n'y avait entre elles l'obscurcissement dû au péché. Pratiquement pour les hommes l'*intellectus* ne joue pas; c'est en Dieu et par Dieu, grâce à l'intelligence soulevée par la grâce que l'intuition concrète des êtres spirituels peut s'accomplir. P.L. 194, 1880; 1885 A.

(15) Sensus, cogitatio, imaginatio, ratio, memoria, intelligentia — telle est la chaîne de Richard (P.L. 196, 276 D). Mais, pour lui, *sensus* et *imaginatio* correspondent étroitement; *imaginatio* n'est pas réservée à la mémoire du sensible ou à son affabulation intérieure. Quant à la *cogitatio*, c'est l'*imaginatio* qui entre dans le jeu de la contemplation; c'est le regard superficiel et extensif de l'*oculus carnis*, considéré sous l'emprise discrète de l'intelligence. La *cogitatio* commence la démarche des *sensibilia* aux *intellectibilia*, mais elle vagabonde, folâtre, d'images en images. D'où son synonyme: *fantasia*. « Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio. Ecce tria ista, imaginatio, ratio, intelligentia. » (*Ibid.*, 67 A). (Cf. Hugues, P.L. 175, 116 D, 117 AB...). Bien que

Ayant situé, dans leur élément, l'intelligence et la raison, qu'il nous suffise de les comparer, de les opposer. Thomas Gallus le fait avec vigueur : « La raison palpe ; l'intelligence voit » (16). La raison est la tenaille de la compréhension ; l'intelligence est le coup de lance de l'intuition (17). La raison démontre, prouve, explique. L'intelligence sent et voit (18). « C'est d'une manière différente que Dieu est contemplé par ceux qui, dans la solitude de leur être, méritent de le voir en idée, dans le miroir de la foi (la *ratio fidei*) et par ceux qui, unis à lui, le contemplent par l'amour (l'*intelligentia amoris !*) » (19). ...L'amour, l'amour qui blesse, qui pénètre !... Le grand mot est lâché, comme si la différence entre l'intelligence et la raison venait d'une connivence de celle-là avec le sentiment (20).

C'est que l'intelligence *sent :* elle assure, comme les sens, une connaissance directe, immédiate, profonde. Elle ne voit pas seulement ; elle goûte : elle est sagesse ! Elle est, dit Guillaume, « la main de l'expérience qui touche » (21) et Richard ajoute : « C'est une science expérimentale »

Richard délaisse dans sa chaîne simplifiée la *memoria*, il faut remarquer la place qu'il lui accordait juste avant l'*intelligentia*. Elle se réfère à l'intelligible qui est l'image du divin et son miroir en l'homme, créé à la ressemblance de l'Esprit. Pour un Guillaume de St-Thierry très particulièrement, la connaissance est une réminiscence ardente. Richard emploie davantage *intellectus* et il le situe en fait aux lieu et place de la mémoire, quelquefois pour *intelligentia*, le plus souvent pour *ratio*. En ce cas, la *ratio* est distincte de la *ratiocinatio;* c'est une certaine connaissance de l'intelligible — en fonction du divin — la connaissance propre au quatrième genre. Thomas Gallus substitue *intellectus* à *intelligentia;* c'est l'*intellectus* des cimes de la *mens* quand l'âme atteint le « lieu de Dieu », c'est-à-dire « les raisons intelligibles éternelles de toutes les créatures, raisons qui sont dans le Verbe, que Platon nomme idées et Denys archétypes et exemplaires. » (ms. Vienne 695, f. 83 v[1]) Au-delà de l'*intellectus*, il place l'*affeccio principalis*. Richard, qui n'est pas anti-intellectualiste, distingue l'*intelligentia humana* qui correspond à l'*intellectus* de Thomas, et l'*intelligentia divina*. (P.L. 196, 148, 180 ...).

(16) *Op. cit.*, f. 82 r[1], 83 v[1].

(17) Hugues, P.L. 176, 632 D; Guillaume, P.L. 180, 379 D; Richard, P.L. 196, 62 C, 117, 119. Voir la notion d'*acutum* chez Hugues: « Acutum quia sapientia. » P.L. 175, 1037 A.

(18) P.L. 196, 1249 D, 1250 C.

(19) P.L. 180, 390 C.

(20) P.L. 196, 484 C, 1203 B.

(21) P.L. 184, 399 B. Cf. Saint Bernard, *Serm. in Cant.*, XXXI, 4, 6; LXXXV, 13; VII, 5.

qui « dilate l'esprit immensément, pour embrasser les êtres innombrables, et qui aiguise sa pointe pour les pénétrer » (22). « L'œil de l'intelligence est ce sens qui nous fait voir l'invisible, non pas comme l'œil de la raison qui, à force d'explorations, fait découvrir les choses cachées et absentes. En effet, souvent nous comprenons, grâce à une certaine manière de raisonner, les causes par les effets ou les effets par les causes... Mais de même que nous voyons les corps par le sens corporel — et cela d'une façon visible, présente et corporelle — de même le sens intellectuel saisit les êtres invisibles, d'une façon invisible certes, mais présente, mais essentielle » (23).

Une telle connaissance n'est pas rationnelle : il ne s'agit pas d'images, ni d'idées abstraites, d'universaux. Il ne s'agit pas non plus d'un vague sentiment de présence, mais d'une rencontre essentielle. La comparaison de la vision domine toute autre ; mais il s'agit de « lire à l'intérieur » les êtres contemplés : *intus legere !* selon l'étymologie d'alors (24).

Seule « la pureté de l'intelligence saisit la pleine certitude ! » déclare Hugues de Saint-Victor, ce passionné encyclopédiste qui n'a pas oublié la seule sagesse vraie (25). Dès lors que l'intelligence est parée d'une dignité royale, comparée à l'aigle de la contemplation, comment ne pas

(22) P.L. 196, 520 C, 67 BC... 411 BC, 420 B, etc. Richard décrit l'intelligence dans cette activité antinomique qui l'ouvre à tout (Per intelligentiam sinus mentis in immensum expanditur) et qui lui fait tout pénétrer (Contemplantis animi acies acuitur ut ... sit ... perspicax ad subtilia penetranda. » *Ibid.*, 67 B). Elle n'a rien à voir avec l'intuition-devination, à base de sympathie, au sens où l'entend Scheler. C'est l'*intuitus*, le regard immobile et vivant, tel l'aigle qui contemple le monde de ces cieux où le battement de ses ailes le maintient souverainement immobile. C'est la connaissance simple et multiple de l'esprit à l'image de l'Esprit qui embrasse toute la création d'un regard, suscitant chaque être. (Hugues, d'un mot, la définit: *contuitus*. P.L. 175, 117 A). Je crois que la différence essentielle entre cette intelligence de l'homme (en Dieu et par Dieu) et l'intelligence divine est dans ce fait de la création.

(23) P.L. 196, 119 A; 118 D. Essentia, c'est la réalité existante. Cf. P.L. 176, 264 D.

(24) Cet « intérieur » est en même temps que celui de l'objet, celui du sujet. P.L. 180, 378 C; P.L. 184, 399 B, etc.

(25) P.L. 176, 327 C. Cf. *Ibid.* 332 C, 333 D.

remarquer le rôle adventice et transitoire, joué par la raison ? « La raison ajoute la preuve... adjungit approbationem... » (26). Une preuve qui opine du bonnet, après coup, lorsque l'intelligence revient de sa vision profonde chargée de trésors inouïs. La raison est utile, sans plus, lorsqu'elle coopère à la théologie, tant que l'intelligence l'illumine, et sur le seul terrain de la révélation. Pour les spirituels du XII^e^ siècle, pourtant avides de dialectique, les arguments comptent peu ; ce qu'ils veulent c'est l'appréhension du réel. Il y a les sens et leur immédiateté, mais obscure ; il y a la raison qui est claire, mais n'atteint pas à l'existence. Seule l'intelligence permet la science concrète des individus ou des personnes. Seule, d'une coulée de lumière, elle illumine les créatures les plus lointaines, aux confins du néant, pour les rassembler dans l'univers harmonieux du Créateur où, s'il est une raison, c'est l'ordre des raisons nécessaires de l'éternelle Sagesse (27).

(26) *Ibid.*

(27) Il n'est pas de notre propos de traiter ici des « raisons nécessaires », mais, à notre avis, elles sont d'ordre mystique, elles révèlent une expérience, une certaine intuition de l'ordre divin, de sa nécessité, au moins par l'*intellectus*, pénétrant le « lieu de Dieu », (la loi des *logoi* qui sont éternellement dans le Verbe... THOMAS GALLUS — Cf. MARIUS VICTORINUS, P.L. 8, 1234 C) et même par l'intelligence « divine » qui n'est autre que l'intelligence humaine, emportée par l'excessus jusque dans les arcanes trinitaires. Richard nous dit que les Chérubins de l'Arche d'alliance regardent vers le propitiatoire, que l'intelligence contemple au milieu des Chérubins, mais qu'elle sait comme eux aller vers l'or du propitiatoire, vers la raison purifiée. Il y a une intercommunication entre les trois derniers genres de la contemplation et c'est à ce niveau que se formule la dialectique, que jouent les raisons nécessaires qui participent du monde de l'image (l'analogie symbolique du XII^e^ siècle) et de l'évidence, de la certitude absolue de Dieu. P.L. 196, 160-164. Sans insister, remarquons toutefois le rôle « social » accordé à la raison : « Elle est le crible des vérités transmises, elle permet la communication par le langage des expériences spirituelles, elle est indispensable à l'enseignement ». Notre *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e^ siècle*, p. 130.

## II. — « AMOR IPSE INTELLECTUS »

Nous venons de rencontrer une formule qui marie l'intelligence à l'amour ; nous nous sommes trouvés sur un plan, non de science du général, mais de connaissance personnelle, ou du moins individuelle. Il est temps de considérer ce que nos auteurs entendent quand ils affirment : « Aimer, c'est voir ! Aimer, c'est connaître ! » (28). La formule de saint Grégoire : « Amor ipse notitia est ! » (29) s'est même transformée en une autre plus concrète : « Amor ipse intellectus est ! » (30). Faut-il en conclure qu'ils ne distinguent l'intelligence de la raison que pour mieux la confondre avec le sentiment, avec l'amour ?

Il est vrai que les préscolastiques ne conçoivent pas de facultés de type thomiste, qu'ils ont parfois une certaine façon descriptive, pour ne pas avancer le mot: phénoménologique, de présenter les activités conscientielles de l'esprit. Mais, à un certain niveau de la conscience, ils distinguent néanmoins avec netteté, raison, intelligence et amour. « Dieu bon souverainement, bon immuablement, sachant qu'il pouvait communiquer son propre bonheur sans le diminuer en quoi que ce soit, fit la créature raisonnable pour la faire participer à son bonheur ». Ainsi commence avec quelque solennité le *Liber Exceptionum* de Richard, dont J. Châtillon nous a donné une édition magistrale. Le texte se poursuit par une distinction, inspirée de Hugues : « Dieu fit la créature raisonnable à son image et à sa ressemblance... à son image selon la connaissance de la vérité, à sa ressemblance selon l'amour de la vertu, à son image selon l'intellect, à sa ressemblance selon le sentiment » (31).

(28) P.L. 196, 1203. *Ibid.*, 484, 485.
(29) P.L. 76, 1207.
(30) Guillaume de Saint-Thierry, P.L. 180, 491 D, 499 C, 504 C, 505 D, 506 A, 524 D, 525 A. Saint-Bernard, P.L. 183, 620 C, 1181 AB. Gilbert de Hoilland, P.L. 180, 51 B, 156 A. Tractatus de Charitate, P.L. 184, 592 BC...
(31) P.L. 177, 193 A, 1119 CD. Hugues, P.L. 176, 264 CD.

Ailleurs ,avec l'audacieuse et poétique souplesse de l'exégèse biblique d'alors, il médite sur la famille de Jacob. Elle est à ses yeux l'image de la vie intérieure avec ses divers états de conscience, issus les uns des autres ou réagissant les uns sur les autres, tous symbolisés par les femmes, les servantes et les douze fils du Patriarche. La distinction initiale est celle précisément qui oppose Lia et Rachel, épouses... jumelles (si j'ose ainsi traduire « uxores geminae »), de l'esprit raisonnable. Rachel et Lia sont à la fois sœurs du même sang et épouses de Jacob. Lia, c'est le sentiment et c'est l'épouse la plus féconde. Pour venir en second, Rachel n'en est pas moins louée : elle est la plus belle, la plus aimable : elle sera la mère de Joseph qui est la « *discretio* », la connaissance de soi... et de Benjamin qui est la contemplation. Alors que Lia s'avance laborieuse vers la sainteté par la discipline de la vertu, Rachel par la vérité s'élance vers la sagesse : elle veut connaître Dieu, le principe de toutes choses : « Rachel videns principium interpretatur ! » (32).

Le P. Dumeige montre avec raison que les premières démarches de la vie spirituelle sont caractérisées par l'interaction de l'intelligence et de l'amour. « Il faut, écrit en effet Richard, que toujours croissent en nous et la dilection par la connaissance et aussi la connaissance par la dilection. Leurs mutuels accroissements doivent leur servir ; leurs augmentations réciproques doivent leur être un mutuel enrichissement » (33). « Mieux nous connaissons la grâce de la perfection, plus ardemment nous la désirons, et plus nous sommes enflammés pour l'aimer, plus parfaitement nous sommes illuminés pour connaître » (34). La connaissance et l'amour vont ensemble « comme Adam et Eve ! » (35).

(32) P.L. 196, 3 C.

(33) *Ibid.*, 145 A. Cf. G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, P.U.F., 1952, p. 125.

(34) P.L. 196, 1096 B. Cf. *Ibid.*, 176 C-178 A: 179 AB. Guillaume, P.L. 184, 393 AB.

(35) P.L. 363 B.

Nous sommes encore dans la phase raisonnable de la vie spirituelle, la phase médiane où l'intelligence ne supplante pas encore la raison, où la charité ne brûle pas le sentiment.

A un plan supérieur, la coopération devient *simultanée*. Le don de l'Esprit-Saint répand en l'âme « en même temps l'intelligence et l'amour spirituel » (36). Non seulement l'amour spirituel illumine la raison, guide l'esprit vers sa destinée (37), mais, dit Guillaume, la raison brûle de se transformer en amour (38). Hugues note le glissement de la connaissance sensible en connaissance de raison et en connaissance d'intelligence (39). Et il ajoute « la dilection entre où la science reste dehors » (40). Quant à Richard, il fait mourir Rachel, la raison, pour que naisse Benjamin, la contemplation (41). L'intelligence contemplative est au-delà, mais dans la ligne de la connaissance : c'est bien dans la perspective victorine... mais — et là, tous deux, rejoignent les cisterciens, — le regard de l'intelligence n'est autre qu'un regard d'amour. « Les yeux de celui qui aime, sont contemplatifs ; ils contemplent les réalités spirituelles avec les yeux du cœur » (42). La charité n'a plus deux yeux, mais cet œil unique du cœur qui blesse, qui s'enfonce dans l'intériorité des êtres, bref qui a les caractéristiques essentielles de l'intelligence (43). « Midi, déclare encore Richard (et l'on croirait entendre Claudel), Midi, la totale charité et la totale connaissance » (44). Nous pour-

(36) P.L. 196, 183 C.

(37) « L'amour illumine! » *Ibid.*, 442 C. Cf. Hugues: « Ubi charitas est, ibi claritas. » P.L. 176, 359 D. Guillaume: « Visus ad videndum Deum naturale lumen animae... charitas est. » P.L. 184, 393 A, 340 A; P.L. 180, 482 D, 504 BC, 521 D, 522 C. Et encore chez Richard: « Oculum cordis defigens aperis hunc ad amorem pariter et cognitionem. Amor enim notitiam aperit... » P.L. 196, 484 D; 1265 C; 10 A, etc...

(38) P.L. 184, 393 C.

(39) P.L. 176, 633 A.

(40) P.L. 175, 1038 D. Cf. Richard, P.L. 196, 484 C, 1203 BCD.

(41) P.L. 196, 58 B, 61 D.

(42) P.L. 196, 510 B; 174 CD, 438 C.

(43) *Ibid.*, 442 A, 497, 1218 CD.

(44) *Ibid.*, 438 A; 428 A.

rions glaner les textes par dizaines. Ils sont formels : « Aimer, c'est voir ! Aimer, c'est connaître ! » Que cela nous étonne ou non, que nous puissions ou non l'expliquer, malgré leur concept opposé, à un niveau élevé de la vie intérieure, amour et intelligence sont, pour les spirituels du XII[e] siècle, très réellement une seule et même réalité.

## III. — INTERPRETATIONS ET EXPLICATIONS —

### A) LE « SENTIMENT » DE « PRÉSENCE »

*Métaphore de l'irrationnel*
*ou connaissance supra-rationnelle.*

Que faut-il en penser ? Selon Gilson, le grand Maître, l'école cistercienne « a pour caractère propre de désigner par des formules cognitives des états essentiellement affectifs, éprouvés par l'âme sous l'effet de la charité » (45). Ailleurs il écrit : « Tout ce que Guillaume veut dire, c'est qu'à défaut d'une connaissance qui est et reste impossible, l'amour nous en tient lieu, ce qui n'est pas dire qu'il en soit une » (46). Faut-il donc ne voir que métaphore dans l'affirmation que l'amour illumine ? « L'Epoux, dit saint Bernard ,parle à l'épouse... et elle voit clairement, non par énigme et par figure (la fausse clarté rationnelle). Enfin de sa bouche, elle le proclame telle qu'elle le voit en esprit, dans une vision tout-à-fait sublime et suave » (47). Hugues parle de l'âme fondue dans le baiser de la lumière suprême (48). Et Aelred de Rievaulx a cette formule curieuse : le baiser intellectuel (49). Faute de pouvoir exprimer exac-

(45) *Romania*, 1925, p. 345.
(46) *Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, 1934, p. 227-228.
(48) *Serm. in Cant.*, XLV, C.
(48) Ms. BN. 14872, f 45 v.
(49) *De spirituali amicitia*, P.L., 195, 672 D-673 D.

tement ce qu'ils éprouvent, les mystiques se servent des langes des mots (50), d'images empruntées à l'amour charnel, mais ils sont formels. L'extase irrationnelle de l'amour qu'a imaginée Rousselot, est un mythe (51), à moins de rejoindre l'école dionysienne (et encore un Thomas Gallus caractérise l'union (unicio) à Dieu par la « *scintilla synderesis* » (52), formule où la notion d'attention vigilante se soude à celle de clarté spirituelle). L'extase est superrationnelle ; elle est lumineuse, supra-lumineuse. Les spirituels n'oublient pas le texte de saint Jean : « La vie éternelle, c'est de vous connaître, ô Dieu, etc. » (53). Même si on écarte le facteur intelligence pour ne laisser triompher que l'*affectus*, on trouve la « connaissance » : c'est l'intelligence de l'amour qui est une intuition claire, de son ordre. Certes avec M. Gilson, nous n'admettons pas que nos auteurs, comme le soutient encore le P. Rousselot, réduisent « à l'identité formelle les deux notions de connaissance et d'appétit » (54). Mais ne pensons pas pour autant que leur insistant paradoxe « Amor ipse intellectus » ne soit qu'une métaphore.

### *Expérience immédiate de présence.*

Sans doute M. Gilson admet-il que, par l'amour, l'âme « connaîtra *en sentant*... Dieu n'est ni perceptible à nos sens, ni concevable à nos intellects, mais il est sensible au cœur... Pour l'âme réformée à la ressemblance divine par l'amour, l'affection même de l'amour est ici-bas le seul substitut possible de la vision de Dieu qui nous manque, c'est donc lui qui en est pour nous la vision ». L'âme devient « un miroir translucide où Dieu ne voit plus que

(50) P.L. 196, 965 B; 937 B.

(51) P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, Vrin, Paris, 1933. P. Rousselot a eu l'immense mérite d'attirer l'attention sur ces problèmes.

(52) Ms. Vienne 695, f. 81 r². (*Synderesis* pour *synteresis*. *Tereô* signifie observer).

(53) *Joan*, XVII, 3.

(54) *Op. cit.*, p. 97.

soi et où l'âme ne voit plus que Dieu » (55). Ici M. Gilson, avec l'intuition du grand historien de la pensée, fait intervenir en ce problème la notion d'image qui nous permettra d'amorcer, plus loin, un essai de solution. Mais si son interprétation vaut pour ce niveau de vie spirituelle qui correspond à la connaissance de soi et à ce premier essor vers Dieu qui se nomme techniquement la *sublevatio*, elle est insuffisante pour ce sommet qui est l'extase ou l'*alienatio mentis*, cime qui voit la fusion de l'intelligence en l'amour et réciproquement. Si à un niveau de la vie spirituelle, Dieu se voit dans le miroir de l'âme, ce n'est qu'une étape : l'esprit peut aussi voir Dieu par le miroir de son amour. La visite du Verbe ne s'identifie pas avec notre pensée, ni avec notre cœur ; elle n'est pas simplement la transfiguration de la *mens*. « Il faut discerner, d'une part, ce que le cœur produit en dedans et, d'autre part, ce qu'il entend » (56). Ce qui est autre, est l'essentiel. Le ravissement est tel que « l'âme détachée des sens, ne se sent plus elle-même, mais elle sent le Verbe » (57). Evidemment « *sentir* » *exprime une expérience immédiate* et non un vague sentiment, une affectivité élémentaire. Je crois que M. Gilson a idée que l'âme purifiée, brûlée de divine charité, s'expérimente elle-même dans sa merveilleuse transformation et y voit l'effet de la présence de Dieu.

(55) *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 177. Il me semble que M. Gilson n'a pas poussé son explication plus avant parce que les descriptions que saint Bernard donne de ses extases, correspondent plutôt aux préludes ou aux remous de la visite de l'Epoux, à ce qui est dicible, lorsque la *mens*, est *in spiritu*, et non pas *sine spiritu* (P.L. 196, 148 C; 163 CD). D'autre part, il me semble avoir trop considéré ce grand spirituel selon une optique thomiste. Ceci dit, si nous espérons voir plus loin, c'est pour être monté sur les épaules du maître.

(56) Le Verbe visiteur de l'âme ne s'identifie pas par confusion avec elle. S'oublier en contemplant l'autre, ce n'est pas s'anéantir, mais ce n'est pas non plus réduire l'autre à un simple changement de notre conscience, fût-ce une transposition à un niveau supérieur. Il y a une relation conscientielle nouvelle avec un être connu jusqu'alors par les symboles de la foi, et désormais révélé, « présent » comme autre et donné comme aimant. *Saint Bernard: Serm. in Cant.* XXXI, 5; V, 6; XXXII, 5, 6.

(57) P.L. CLXXXII, 990 C.

*Connaissance profonde, intuitive.*

Or il y a plus que cela. Le sentiment est *intentionnel*, c'est une visée avant d'être une vision, une *specula* ou un *speculum* (le miroir offert, qui regarde, comme ces yeux dont parle Plaute) avant d'être un *spectaculum*. Il n'est pas reploiement sur soi-même, mais élan vers l'aimé. *La présence est sur le plan personnel ;* elle est caractérisée par l'oubli de soi et par la prise de conscience de l'être aimé. La sagesse divine dont l'âme est riche « chasse l'homme dans l'homme et passe à Dieu tout entière ? » (58). La connaissance semble résulter d'une extase réciproque (59). Elle est liée à l'*Unitas spiritus*. « Dans ce lit fleuri de l'amour, s'élabore... cette étreinte, ce baiser grâce auquel l'épouse commence à connaître comme elle-même est connue » (60). La connaissance de « présence » n'est donc pas une réfé-

(58) P.L. 184, 405 A.

(59) P.L. 180, 390 D, 506 C. Il y a chez Guillaume des assertions apophatiques (P.L. 393 B); mais il faut les situer avant l'extase et y voir surtout la priorité de l'amour sur la raison-intellect. Pourtant, plus que les Victorins, il insiste sur l'affectivité de la connnaissance mystique et sur l'inaccessibilité divine. Thomas Gallus est nettement dionysien. Il ne parle pas d'intellect plus raffiné — l'amour — (P.L. 180, 390 D), mais de *principalis affeccio* au-delà de l'intellect, le prolongeant et suppléant (*op. cit.*, f. 81 r², 82 v¹). Quant à l'extase de Dieu à la rencontre de celle du spirituel, il y insiste en ces termes: « Tanta autem virtutis est dileccio ut non tantum hominem extra se ad Deum, sed si fas est dicere, quasi Deum extra se trahit ad hominem, ut infinitum distantes uniat. Unde Dionysius post predicta De divinis nominibus, cap. IV, subjungit etc » (*op. cit.*, f. 81 v¹). Cf. Guillaume, qui parle de « conjonction merveilleuse ». P.L. 180, 506 B. De même, *ibid.*, 390 D, 396 CD: « L'Un... vient de lui-même au-devant de qui le cherche. » C'est ainsi que nous parvenons « à Ce qu'il Est ». L'apophatisme dont parle J.-M. Déchanet, correspond simplement chez Guillaume à la *sublevatio* vers l'*excessus mentis*, expression qu'il évite; tout au plus à la *liquefactio* (*alienatio*). D'ailleurs toute connaissance identifie et transforme les deux partenaires. C'est sans doute pourquoi Dieu se doit d'être

(60) P.L. 184, 506; 491 D, 507 C. Ce thème du mariage, de l'*unitas spiritus*, revient sans cesse sous la plume des spirituels.

rence à soi-même, la constatation en soi d'une influence, d'un passage divin (encore que cela soit vrai, à l'occasion) ; c'est une communion étroite, la pénétration de sujets en leur intimité mutuelle. Deux pierres juxtaposées ne sont pas présentes l'une à l'autre, ne se connaissent pas. Deux inconnus qui se coudoient dans la foule, ne sont pas présents l'un à l'autre, ne se connaissent pas. Toute véritable connaissance compromet l'existence de ceux qui se révèlent l'un à l'autre, dans leur vérité profonde, dans leur personnalité. La connaissance parfaite engage les destinées, transforme les êtres ; c'est le « mariage spirituel ». Et Richard va jusqu'à la comparaison du coït pour bien marquer ce qu'il entend par « IN *Deum* », distingué de « AD *Deum* ». On retrouve ici le sens suggestif du « cognosco » : « et ils se connurent » (61).

R. JAVELET.

(*à suivre*)

(61) P.L. 196, 1216 D.

# La Perle Evangélique

## II. — LA DOCTRINE

L'auteur flamand de la *Perle Evangélique* n'avait pas d'autre but — il est permis de le croire — en cachant soigneusement son identité que d'éviter à tout prix de faire écran entre le livre et le lecteur. Les traducteurs sont entrés aimablement dans le jeu. Entrons-y avec eux et oublions-les puisqu'ils nous y invitent, pour n'avoir plus, comme eux, de regard ni de cœur que pour cette « Perle Evangélique » de la plus belle eau. Car il s'agit vraiment d'un beau livre. Saint François de Sales, qui devait s'y connaître, la cite, malgré sa méfiance à l'égard des flamands (1), au même rang que « les livres de la Mere Therese et de sainte Catherine de Sienne, la *Methode de servir Dieu, l'Abbregé de la Perfection chrestienne* ». Mais il ajoute finement à l'adresse de sa correspondante, la Présidente Brûlard : « ... ne vous empresses point à la prattique de tout ce que vous y verrez de beau, mais alles tout doucement aspirant apres ces beaux enseignemens et les admirant tout bellement. Et vous resouvenez qu'il n'est pas question qu'un seul mange tout un festin preparé pour plusieurs : As-tu trouvé du miel, manges en ce qui suffit, dit le Sage. *La Methode, la Perfection, la Perle* sont des livres fort obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes ; il ne s'y faut guere amuser » (2). D'autre part l'auteur de la *Perle* recommandait, très à la façon de saint François de Sales d'ailleurs : « Que le studieux lecteur, à l'imitation de la mouche à miel, s'estudie d'en recueillir, non du venin, ains du miel » (3) ou encore : « Certainement qui voudra tant soit peu estre diligent... il y a pres de soy un champ fertile et abundant, au milieu duquel, comme parmy tresgracieuses prairies, il peut discourir, se pourmener, et cueillir toutes sortes de fleurs » (4). Etude et

(1) Saint François de Sales, *Œuvres*, éd. Annecy, t. IV (1894), p. 13.
(2) Saint François de Sales, *o.c.*, t. IV (1894), p. 334-335.
(3) *La Perle Evangelicq*, Livre III, ch. 73, fol. 356 r.
(4) *La Perle Evangelicq*, fol. a 7 r.

diligence, Jean-Pierre Camus avoue ingénuement y avoir manqué. Le livre est resté pour lui lettre morte : « Pour le regard de la *Perle Evangelique*, écrit-il, je la voy estimée de quelques-uns, mais je pense qu'elle est entendue de peu; pour moy je vous avoüe mon imbecillité à l'entendre. Il est vray que je n'y ai pas fait grand effort, c'est pourquoy je ne pourrois juger qu'à vue de pays de cet ouvrage-là » (5).

La *Perle* est un des rares livres qu'on relit d'année en année et qui n'a pas fini de nous consoler. Joyau de la littérature néerlandaise de spiritualité au seizième siècle, largement inspirée de Ruusbroec l'Admirable et de Tauler, mais authentiquement personnelle, la *Perle* nous ravit par l'audace de sa sensibilité frémissante et si profondément féminine. Elle eut l'heur d'être traduite et de ne pas être trahie. Entreprise délicate, puisqu'il s'agit d'une traduction d'un ouvrage mystique et que ce genre s'apparente le plus à la traduction des poètes dont on voudrait qu'ils soient intraduisibles. Les difficultés que le traducteur des mystiques rencontrent ne proviennent pas seulement du vocabulaire presque toujours surtendu à cause de l'incapacité de l'auteur à exprimer dans les formules traditionnelles l'expérience originale et personnelle de l'Amour unique, mais elles découlent principalement de l'inexprimable mélodie qui comble merveilleusement la déficience des mots, atténue leur audace, et libère l'élan des métaphores. Si le traducteur est lui-même mystique, il s'ingéniera à recréer cette mélodie à partir du chant intérieur qui l'obsède. C'est cette même musique transposée qui sera en définitive l'unique garantie de l'authenticité d'une traduction mystique. Ce caractère il nous a fallu le reconnaître à la *Perle* française dont le traducteur Dom Richard Beaucousin (6) fut sans doute un grand mystique. Sa langue est vigoureuse, archaïque, naïve, touchante et baigne dans un climat ingénuement poétique. Le lecteur d'aujourd'hui, s'il se souvient du texte flamand, jouit doublement de la lecture française. Le chant devient une polyphonie dont les différentes voix concourent subtilement à l'harmonie unique.

Dans cet article nous nous sommes proposé d'étudier très sommairement la doctrine de la *Perle Evangélique*.

La *Perle* flamande a connu onze éditions anciennes. Les deux premières, de 1535 et 1536, sont celles de la « petite »

(5) Camus (Jean-Pierre), *L'esprit du B. François de Sales, Evesque de Geneve*, Paris, VII Partie, section 7, tome III (1640), p. 46. Cité selon: Daniels (J.), *Les rapports entre saint François de Sales et les Pays-Bas*, Nimègue, 1932, p. 50.

(6) Van Schoote (Jean-Pierre), *La Perle Evangélique I. Dom Richard Beaucousin*, RAM, 37 (1961), 79-92.

*Perle*, une *Perle* très réduite qui deviendra en 1537 la première édition de la « grande » *Perle*. C'est l'édition de 1542 qui sera traduite en latin en 1545. La *Perle* française de 1602 a comme texte de base la première édition latine (7).

Dans un passage de la toute première édition de la « petite » *Perle*, on peut lire l'action de grâce d'un ou d'une dirigée de l'auteur. Ce passage qui ne sera pas retenu dans la « grande » *Perle* flamande, rend bien l'impression que nous avons éprouvée : « Ce pèlerin, y lisons-nous (il s'agit de l'auteur de la *Perle*), est admis aux secrets même du Roi et confère chaque jour avec Lui qui est toute Bonté. C'est de Lui que lui vient la lumière resplendissante dont il nous éclaire et la Bonne Nouvelle qu'il nous apporte... » (8).

La *Perle*, c'est en effet la « Bonne Nouvelle » qui est annoncée à ceux dont le cœur est à l'écoute. C'est un message qu'un pèlerin, dont il importe assez peu de savoir le nom, nous glisse en passant et qui est en droit de nous bouleverser par sa nouveauté. Les sources traditionnelles où la *Perle* puise très largement, Ruusbroec, Tauler, Eckart, les Pères de l'Eglise, etc. sont intégrées, non dans un système, mais dans une intuition

(7) Nous utiliserons *les sigles* suivants:

p1 = *Margarita Evangelica* ou la « petite » Perle flamande.

P1 = *De Grote Evangelische Peerle* ou la « grande » Perle flamande (éd. 1542).

P2 = *Margarita Evangelica* ou la « grande » Perle latine (éd. 1545), traduction de P1.

P3 = *La Perle Evangelicq* ou la « grande » Perle française (éd. 1602), traduction de P2.

S'il y a lieu nous ajoutons les lettres r ou v pour marquer le recto ou le verso des folios. Nous employons la dénomination de p. (page) chaque fois que le feuillet est numéroté des deux côtés; dans tous les autres cas nous parlons de fol. (folio). Les lettres de l'alphabet a, b, c,, etc., A, B, C, etc., AA, BB, CC, etc., précédant le chiffre arabe du foliotage déterminent plus précisément celui-ci, et sont inscrits au bas de l'ouvrage auquel on renvoie. Les éditeurs ne marquent ordinairement que les premiers folios du quaternion. Nous avons toujours complété la numérotation.

*add.*, *om.*: addit, omittit. Placées entre parenthèses, les additions ou omissions de P2 ou de P3 se rapportent toujours au texte qui a servi de base au traducteur. P3 *add.* ou *om.* par rapport à P2; P2 *add.* ou *om.* par rapport à P1.

P2 s'est plu à intervertir l'ordre des livres et même l'ordre des chapitres de P1 : nous renvoyons toujours aux trois textes. Nous publions en appendice la *Table de concordance des trois* « *Perle* ».

(8) « ... want hi (dese pelgrim: l'auteur de la *Perle*) is den Coninc secre heimelic ende houdt alle daghe sprake met hem/ de daer is dat opperste goet/ overmits welcken hi seer doerluchtich is ende claer/ so dat hi ons mede verlicht hevet doer zijn nieuwe tijdinghe nde blijde bootschap die hy ons van Hem brenghet... »

p1 (éd. 1535) 37, fol. F 4 r.

profondément originale: toutes sont vues et interprétées sous un angle qui renouvelle les perspectives. Ce point de vue, c'est la certitude triomphale que le plus haut degré de contemplation est réservé dès ici-bas à tous les chrétiens sans exception, religieux et laïcs. Quelle audace! Comme elle brûle les étapes de l'évolution interne de la prière chrétienne dans l'histoire. De nos jours seulement la vérité qu'elle proclame commence à peine à être mise en pratique.

Quelles sont les lignes maîtresses de ce message ?

Bien que la *Perle* s'adresse à tous, indistinctement, elle ne peut pas être mise sans danger, entre les mains du premier venu :

« Car elle ne veut estre maniee d'une main orde et sale, ains desire que l'homme vertueux la manie vertueusement... » (9).

Elle est pour le religieux, qui prie ; elle est pour le laïque qui travaille :

« à laquelle fin nous avons esté creés comme les oyseaux pour voller » (10).

Le travail ne s'oppose nullement à la contemplation ; au contraire :

« quelquefois (dit Dieu) je trouve plus grande aptitude d'operer en toy, alors que tu es constituee en l'œuvre exterieure, et souvent, tu es plus apte apres l'action, que apres le repos... » (11).

Ce qui importe, c'est l'attitude fondamentale de disponibilité. Nous devons :

« demeurer libres et sans empeschement en toutes nos œuvres » (12).

à l'exemple de Dieu :

« Puis donc que Dieu est simple, et opere en plusieurs façons, et neantmoins en toutes ses œuvres demeure en certain repos immobile, et que nous avons une certaine similitude de Dieu, nous devons tascher à ce que fidelement [88 r] nous faisions toutes les œuvres que nous sommes tenus de faire... sans solicitude ou multiplicité de cœur » (13).

Au moment d'agir, l'auteur prie :

« O beny Dieu, pource que vous avez dit que je devois entrer, et jamais sortir, daignez pour ce en moy et par moy faire ceci. Et lors nous devons aller et faire les choses que nous avons à faire... » (14).

Cette attitude fondamentale de disponibilité présente deux

(9) P3, Préface de l'autheur, fol. e 2 v.
(10) P3 I 43, fol. 83 r; P2 I 43; P1 II 43.
(11) P3 II 3, fol. 134 v; P2 II 4; P1 III 4.
(12) P3 I 51, fol. 102 v; P2 I 51; P1 II 51.
(13) P3 I 45, fol. 87 v - 88 r; P2 I 45; P1 II 45.
(14) P3 I 51, fol. 100 v; P2 I 51; P1 II 51.

aspects : celui de l' « annihilation totale » et celui de l' « introversion essentielle ». Qu'est-ce à dire ?

L' « annihilation totale », c'est l'abnégation radicale de toute « propriété » ou volonté propre. Il faut se résigner à n'être rien :

« ... tout nostre exercice doit consister en l'abnegation, tolerance et neant » (15).

« tout nostre salut sans doute consiste en ce neant » (16).

« Si doncques nous voulons encore une fois retourner en ce mesme neant, auquel nous estions quand nous n'estions encores creez, il nous faut derechef rejetter en Dieu ce liberal arbitre... afin qu'il puisse user de nous autant librement selon sa volonté, comme il en pouvoit user lors que nous estions encores en luy increez » (17).

« ... oublieux de nostre volonté, nous la reversons et faisons derechef remonter dedans la volonté de Dieu (transfundimus ; werpen in) » (18).

Cette abnégation n'est que l'aspect négatif de l' « introversion essentielle » positive. L'attitude de résignation n'implique en effet nullement l'oisiveté des puissances. C'est tout le contraire :

« Nous devons... nous appliquer à Dieu, et estre ses cooperateurs de toute la vivacité de nostre memoire, de toute la subtilité de nostre intellect, de toute la promptitude de nostre volonté, de toute la diligence et assiduité de toutes les forces de nostre corps et ame afin qu'ainsi nous soions faits idoines avec lesquels il puisse operer : car il n'y a rien de plus agreable à Dieu que son œuvre mesme, et il ne recompensera autre chose sinon son œuvre qu'il a daignée de faire et operer par l'homme... » (19).

La grâce s'y mêle et la légèreté :

« ... nous devons ...oublier tous nos chagrins, perturbations, et solicitude, et par une simple cogitation fuir en Dieu, et à la manière des cerfs et chevreuils, d'un viste sault saulter et nous lancer pardessus tous empeschemens qui nous surviennent... » (20).

L'auteur affectionne les expressions telles que « aller plus vistement à Dieu ».

Même où le texte thiois n'est pas explicite, et le texte latin ne fait que suggérer cet empressement, le traducteur français trouve une formule exquise :

« ... la volonté par laquelle il ayme et retourne hastivement à son principe (recurrat ; keert in) » (21).

(15) P3 I 10, fol. 75 r ; P2 I 10 ; P1 II 10.
(16) P3 *loc. cit.* fol. 76 r.
(17) P3 *loc. cit.* fol. 76 r.
(18) P3 *loc. cit.* fol. 76 r.
(19) P3 III 72, fol. 353 v ; P2 III 72 ; P1 III 57.
(20) P3 III 30, fol. 280 r ; P2 III 30 ; P1 I 3.
(21) P3 I 3, fol. 4 r ; P2 I 3 ; P1 II 3.

Ce retour à Dieu est le côté positif de notre préparation fondamentale à la contemplation: c'est l'introversion essentielle qui se place comme son nom l'indique, d'emblée sur le plan de l'être. Elle sera l'état de foi par lequel nous adhérons à Dieu présent en nous. Une fois amorcée, Dieu est libre d'agir, et de prendre, au moment où il lui plaira l'initiative. C'est à lui seul de prolonger le mouvement initial de notre introversion dans deux directions opposées: d'un côté il tirera l'âme dans les profondeurs de son essence; de l'autre côté, il agira par l'âme, dans le monde extérieur.

On distingue dans l'introversion essentielle cinq moments dialectiques différents:

Le premier moment est l'adhésion dans la foi à Dieu. C'est l'élan de l'âme vers le terme, qui prépare l'âme à être tirée par Dieu jusqu'au sommet de la contemplation mystique. Chaque fois qu'un chapitre commence par la formule « Credo in Deum » on a affaire à l'introversion et l'on peut s'attendre à son déroulement ultérieur.

Le second moment est l'adhésion dans la foi aux trois Personnes de la Sainte Trinité, qui prépare l'âme à ce que Dieu développe en elle le rythme personnel de sa vie intime.

Le troisième moment est l'adhésion dans la foi au Christ fait homme, qui est le Médiateur par lequel le premier et le second moment se sont réalisés, et qui prépare l'âme à ce que la Divinité du Christ s'exprime en elle.

Le quatrième moment est le moment eucharistique où l'adhésion de foi est parfaite sacramentellement.

Le cinquième moment ou moment final est le moment qui précède immédiatement l'action extérieure de Dieu par l'âme.

Ces moments sont des moments dialectiques: c'est dire que ce ne sont que des aspects distincts d'une seule et même introversion; c'est dire que toute l'introversion est virtuellement présente dans chacun de ses aspects.

Mais ces moments ou états qui se situent sur le plan de l'être doivent être mis en exercice. Ces exercices seront des actes de foi, des actes de prières, qui seront répétés le matin, le midi, et le soir et correspondront aux moments que nous avons décrits (22).

Qu'on ne se laisse pas effrayer par la longueur relative que ces exercices semblent avoir lorsqu'on les explicite en phrases: l'auteur dans son souci d'étendre à tous la préparation à la contemplation écrit un chapitre qui nous paraît tout à fait remar-

(22) P3 III 33; P2 III 33; P1 I 5.

quable : « Plus briefve union de cœur, pour ceux qui occupez à autre choses ne peuvent longuement vaquer (P3 *add.* : à Dieu) » (23).

Bien que ces exercices ne soient prescrits qu'au matin, midi et soir, ils englobent en réalité toutes les parties du jour et de la nuit. Le repos lui-même est mis en rapport avec « l'essentielle introversion » « à laquelle sert grandement le silence et la tranquille nuit » (24).

La vie tout entière est intégrée dans le rythme de la vie divine. Le sommeil n'interrompt pas l'introversion. Si l'on se réveille au milieu de la nuit, on la poursuivra immédiatement. C'est à cette intention qu'on se lèvera tôt le matin (25). Si l'état d'adhésion dans la foi s'exprime en actes, ces actes aboutissent et enrichissent à leur tour l'adhésion dans la foi : l'oraison extérieure procède et se résout en oraison intérieure :

« L'oraison exterieure a fin et commencement, mais l'interieure n'a ne commencement, ny fin. Par celle là nous offrons le fruict, mais par ceste cy, qui se faict en l'intime et plus profond de l'esprit, nous faisons offrande de l'arbre et du fruict... » (26).

Les actes qui dérivent de l'adhésion dans la foi, participent de leur côté à la simplicité de cette adhésion : l'activité essentielle est une sur le plan de l'être ; elle est une aussi sur le plan de l'activité ; elle est un état et un exercice uniques :

« Nous sommes par tel exercice totalement fondez en Dieu, et faicts aptes et capables à tous autres exercices... et si ayant preallablement posé ce fondement en nostre ame, par l'instinct divin (ex instinctu divino ; aenwisinge gods) qui nous instruict là dedans nous passons outre en l'exercice d'iceux, ils sont tous rendus deifiques et fructueux » (27).

« Soyons prudents à nostre introversion, là où la grace de Dieu sourd en nous... d'où procede toute saincteté, tant des œuvres que de la vie » (28).

Les moments dialectiques de l'introversion pénètrent tout l'homme, affectent toute sa psychologie. L'homme, selon la *Perle*,

(23) P3 III 34 ; P2 III 34 ; P1 I 5 trois. part.
Remarquez le décalage des traductions :
P2 : pro his, qui (P2 *add.* : aliis occupati) diu vacare non possunt.
P1 : Die oeffeninghe des herten opt cortste/ voor die niet veel tijts en hebben.
(24) P3 III 48, fol. 310 v ; P2 III 48 ; P1 I 18.
(25) P3 II 52, fol. 210 r ; P2 II 52 ; P1 III 50 « Ces choses ne doivent-elles pas à bon droit exciter toute ame... et la rendre vigilante le matin à son Seigneur Dieu ».
Comparez à P2 : « et mane... vigilare... facere deberent » et à P1 « ende vroech tot Godt op doen waken ».
(26) P3 II 42, fol. 194 v ; P2 II 42 ; P1 III 42.
(27) P3 II 53, fol. 212 r ; P2 II 53 ; P1 III 51.
(28) P3 II 42, fol. 193 r ; P2 II 42 ; P1 III 42.

est divisé en trois zones distinctes: la zone de l'esprit, celle de l'âme et celle du corps.

La première zone est celle de l'esprit. Elle se situe dans l'éternité. L'esprit est une réalité qui est en même temps élevée au-dessus de son être propre, au-dessus de ses trois facultés fondamentales: la mémoire, l'intelligence, la volonté. L'esprit, par cet au-delà de soi-même qu'est la « suprême partie de l'âme » (29), touche Dieu en son unité par-dessus toute multiplicité de Personnes: c'est ici que Dieu concède l'union mystique sous son aspect essentiel, l'union que Ruusbroec, et après lui, la *Perle* appelle l' « union en Dieu » (30). Le premier mo-

(29) La notion de la « supreme partie de l'ame » dans la *Perle*. Cf. P1 II 46; P2 I 46; P3 I 46

*a)* P1: gemoede
P2: mens
P3: mens, sens, entendement

*b)* P1: punct der gedancs
pl (1535) cap. 12 : dat punt der sielen
pl (1536) : dat punct der sielen
P1 (1537) II 46 : dat punt des gedancks
P1 (1539) : dat punct des gedancs
P1 (1542) : dat punct des gedancs
P2: apex mentis
P3: le sommet de l'esprit de l'ame

*c)* P1: dat oever der sielen
pl (1535) cap. 12 : dat vuer der sielen (en marge: *Ignis* écrit à la plume)
pl (1536) : dat vier der sielen
P1 (1537) : dat oever der sielen
P1 (1539) : dat oever der sielen
P1 (1542) : dat oever der sielen
P1 (1551) : dat oever der sielen
P2: supremum animae
P3: la supreme partie de l'ame

*d)* P1: voncke der sielen
pl (1535) cap. 12 : die vonck der sielen
pl (1536) : de vonc der sielen
P2: scintilla animae
P3: scintille de l'ame

*e)* P1: adel der sielen
P2: nobilitas animae
P3: noblesse de l'ame

*f)* P1: een stille oft slaep
P2: silentium sive somnus
P3: silence ou somne

*g)* P1: een geest
P2: spiritus
P3: esprit

(30) P3 I 5, fol. 9 r; P2 I 5; P1 II 5.

ment de l'introversion prépare fondamentalement l'âme à cette ultime grâce de contemplation. L' « union en Dieu » se distingue de l' « union és forces superieures » (31) qui est la même union que la première, mais vue sous son aspect opératif. C'est l'union du Père, Fils et Saint-Esprit dans la mémoire, intelligence et volonté. Cette union se localise à proprement parler dans la tête, où l'esprit a son lieu naturel. Le second moment de l'introversion y prépare l'âme.

La seconde zone distincte est celle de l'âme avec ses facultés inférieures ou ses forces : la force concupiscible, irascible et raisonnable ; et sous les forces les affections. Cette zone se situe entre le temps et l'éternité. L'union mystique ou l' « union aux forces inferieures » (32) doit se localiser dans le cœur, où ces forces ont leur lieu naturel. Les troisième et quatrième moments de l'introversion y préparent immédiatement.

Enfin, en troisième lieu : la zone du corps, qui est l'opposé de l'esprit, dont les cinq sens et les membres, plongés dans le temps, s'opposent en ce qui regarde leur fonction à la suprême partie de l'âme. C'est par les cinq sens et les membres du corps que Dieu s'apprête à agir dans le monde, concrètement : c'est l'action mystique proprement dite à laquelle prépare le cinquième moment de l'introversion. Si l'on veut bien se souvenir de ces distinctions et de ces localisations, on comprendra mieux le sens de la prière suivante :

« ... de sorte qu'il n'y ait rien en moy qui ne soit vostre, mes yeux soient vos yeux... tous mes membres soient vos membres... que mon cœur soit vostre cœur... et que ma teste soit vostre teste et permettez vostre tressaincte et invisible Trinité... [339]... (P3 *om.:* in capite meo operari) de manière que ma memoire soit vostre memoire... mon entendement soit vostre entendement... et ma volonté soit vostre volonté... » (33).

Ce qui importe le plus est ce qu'on pourrait appeler l'activité essentielle de la suprême partie de l'âme, le passage du plan de l'essence au plan de l'activité : l'union en Dieu en tant que précisément tout en découle. Toute la psychologie de la *Perle* est fondée sur une ontologie d'inspiration néo-platonicienne et augustinienne. De toute éternité nous avons été increés en Dieu :

« Certainement auparavant nostre creation, et lors que nous et toutes les autres choses estions encores dans l'abysme de la divinité, la veine de sa tresardente charité poussoit et pressoit la vertu toute puissante de la divine essence, qui estoit cachee au dit abysme de la divinité, afin qu'elle

(31) P3 *loc. cit.* fol. 9 r.
(32) P3 *loc. cit.* fol. 9 r-v.
(33) P3 III 64, fol. 338 v - 339 r; P2 III 64; P1 II 55 six. part.

sortit, feit et formast des creatures qui eussent la fruition et jouyssance des richesses infinies de sa bonté. Il créa donc... » (34).

Dieu nous créa gratuitement « à son image et semblance »: à son image: c'est-à-dire un comme il est un; à sa semblance: c'est-à-dire trine par nos trois puissances, comme il est lui-même trine. Le mouvement qui nous fait sortir de Dieu pénètre l'homme jusqu'à l'extrémité de ses activités corporelles. Les images que l'auteur emploie pour nous décrire ce mouvement sont toutes typiquement néo-platoniciennes:

« Car tout ainsi que les rayons solaires procedent et despendent du Soleil, ainsi nostre ame procede et despend de Dieu, qui est nostre principe, nostre vie, et nostre conservateur » (35).

Nous citons les textes latin et thiois afin qu'on puisse se rendre compte du décalage entre les trois *Perles*, de la prudence de P2, et de l'audace du vocabulaire de P1.

« Quemadmodum enim radii in sole, ita (P2 *add.* quodammodo) anima nostra in Deo dependet... » (36).

« Als die radien inder sonnen also hangt onse siele in god » (37).

Le texte français en exprimant la causalité distincte: « despend *de* Dieu » ne rend plus l'identité originelle que P2 marque encore, malgré la restriction de « quodammodo »: « *in* Deo dependet ». Il est tout à fait normal — mais c'est un signe du soin avec lequel la traduction française a été effectuée — que P3, ne traduisant pas le « *in* Deo », n'a pas cru devoir traduire la restriction « quodammodo ». On pourrait faire des remarques analogues à presque toutes les pages de la *Perle* (38). A côté des images empruntées au soleil et à ses rayons, on a les innombrables images du flot qui s'écoule, du flux et du reflux, sans que nous ayons jamais rencontré le terme si typique d' « émanation ». Le même mouvement qui nous fait sortir de

(34) P3 I 1, fol. 2 r; P2 I 1; P1 II 1.
(35) P3 *loc. cit.* fol. 1 v.
(36) P2 *loc. cit.* fol. A 1 r.
(37) P1 *loc. cit.* fol. 1 3 v.
(38) Un autre exemple:
« ... le sainct Esprit demeure en ta volonté, et demeurera en elle eternellement, ne cessant par un certain doux mouvement de l'inviter à ce que tu mettes peine d'estre faite par son amour un mesme esprit avec luy (P3 I 23, fol. 38 v; P2 I 23; P1 II 23). » On mesurera le décalage, en faveur du traducteur français, en comparant ce texte à son équivalent latin et thiois: « ut per amorem ejus unus cum eo spiritus esse coneris » (*o.c.* fol. D 5 v); « dat ghi in zijnre minnen een geest met hem soudt zijn » (*o.c.* fol. o 2 r). Le traducteur français a souligné finement et avec une onction incomparable le partage délicat entre l'activité et la passivité de l'âme par rapport à la grâce.

Dieu, nous replonge en lui. Tout le sens de notre sortie de Dieu est de nous permettre un retour personnel en lui. En ce retour consiste toute notre félicité. Mais pour rentrer de nouveau en Dieu, il importe de connaître le chemin que nous avons perdu par nos péchés. Le Christ est venu nous sauver et nous montrer la route, nous apprendre que le royaume de Dieu est en nous, tout proche donc de nous-mêmes, plus proche de nous-mêmes que nous ne le sommes à nous-mêmes. La *Perle* est là pour nous rappeler presque à toutes les pages que ce chemin c'est le Christ en personne ; mais à une condition : que nous passions par l'humanité du Christ jusqu'en sa divinité :

« ... et certainement il y en a plusieurs, qui, quant à l'exterieur considerent et ruminent la passion de nostre Seig. mais quant à l'interieur, leur fond est depeint et rempli d'images des vaines creatures, et pour ceste cause y en a peu qui vrayement la vestent, demeurent en icelle, ne qui l'ensuivent selon leur pouvoir » (39).

« Il y en a aucuns qui n'osent s'occuper en sa divinité, adherans seulement à sa seule humanité, car ils craignent d'estre deceus en icelle... » (40).

« ... ne suffit pas de s'exercer en mon humanité, mais faut passer outre, jusques à l'essence de ma tres-excellente divinité. Car l'humanité ne profite rien sans la divinité... » (41).

Si on a réalisé une fois pour toutes que Dieu nous a aimés le premier, que la réalité de son Amour l'emporte sur notre réponse, on aura compris que toute la perspective de la vie est changée, on sera prêt à accepter les vérités, toutes simples mais combien bouleversantes que la *Perle* nous propose. Et tout d'abord la primauté de la vie unitive ou superessentielle sur la vie active :

« Doncques la vie profitante et active prend son origine de la vie superessentielle » (42).

« Finalement il y en a plusieurs qui... operent selon leur raison propre, et veulent premierement se perfectionner en la vie active, et puis apres és autres deux. Mais helas, ils defaillent en cela, pour autant que demeurans en l'inferieur et sensuel homme, jamais ne deviennent spirituels, et divins. La raison est qu'ils ne s'introvertissent en cet essentiel fonds spirituel, là où il devoient se resjouyr (corrigez : resigner = resignare) totalement à Dieu, afin qu'il operast avec eux : au moyen dequoy toutes leurs œuvres seroient rendues spirituelles et divines, en quoy la vie active est parfaicte » (43).

(39) P3 I 36, fol. 67 r ; P2 I 36 ; P1 II 36.
(40) P3 I 48, fol. 94 r ; P2 I 48 ; P1 II 48.
(41) P3 II 55, fol. 216 r ; P2 II 55 ; P1 III 53.
(42) P3 III 57, fol. 330 r ; P2 III 57 ; P1 I 39.
(43) P3 *loc. cit.* fol. 331 r.

Toute la quête des vertus en est évidemment simplifiée :

« Quand doncques je travaille pour acquerir quelque vertu, je fais certainement bien, mais je ne peux essentiellement obtenir ceste vertu, si je ne me jette dedans ce rien, et que là j'habite pardessus toute l'indigence de ceste vertu, et si je ne suis naturellement fait la mesme verité (corrigez : vertu = virtus) (44).

« Certainement toute saincteté, qui est heureuse (corrigez : onereuse = onerosa) à autruy, n'est vraye saincteté, et toutes vertus n'enrichissent pas l'esprit. Car ceux qui de leur propre labeur exerçent les vertus, et qui les possedent avec proprieté en apparance de saincteté, ceux là ne sont enrichis des richesses de Dieu : car ils ne sont meus ny conduits de l'esprit de Dieu. Mais ceux qui par la verité introduite en la tres-profonde essence de l'ame, et avec Dieu par dessus toute indigence des vertus demeurent là où icelles vertus sont faictes essentielles, ceux là sont en l'esprit enrichis... » (45).

L'auteur examine sa conscience sur ce point et doit avouer :

« (j') ay travaillé à l'amas et assemblement des vertus, plus pour la propre commodité, que pour le respect de vostre seul amour » (46).

Parlant de ceux dont les exercices

« consistent en une certaine exterieure disposition et ordonnance. lesquels ils ont prins avec une proprieté : par exemple en priant, en lisant, et en meditant par diverses formes et images qui peuvent estre apprehendez de l'exterieur entendement... »

l'auteur ajoute, non sans humour, peut-être :

« ... Ils seront toutesfois sauvez pourveu qu'ils perseverent en leurs exercices jusques à la mort pour l'amour de Dieu, et auront grande recompense, pour laquelle acquerir ils ont principalement travaillé : vray est qu'ils souffriront en purgatoire... » (47).

L'idéal de la *Perle* est tellement plus élevé : voici un texte que la traduction a défiguré :

« Pourtant... elle (l'âme) sera despouillee de toutes *forces* (*viribus* omnibus exuetur ; Ende si wort alder *duechden* quijt) comme estant desja faicte *la force et vertu* mesme (quippe quae jam *virtus* ipsa effecta est ; want si is selver die *duechde* geworden) et tresencline aux *vertus* (et ad *virtutes* omnes propensissima ; ende is tot allen *duechden* gheneycht » (48).

(44) P3 I 40, fol. 76 r ; P2 I 40 ; P1 II 40.
Cf. Eckehart, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, éd. Buettner (H), I, Iena, 1923, p. 142 : Das hochste, wozu der Geist es bringen kann in diesem Leibe, ist, dass er wohne in einem Zustande oberhalb aller Notdurft der Tugenden, wo der Seele alle alle Güte so zur Natur geworden ist, dass sie die einzelne Tugend nicht jeweils erste mit einem Anlaufe nehmen muss, sondern wo sie alle, auch ungeübt, im voraus aus ihr leuchten : wo die Tugend zu ihren Wesensbestande gehört ». C'est le sermon qui porte comme titre : Von sweien Wegen.

(45) P3 II 28, fol. 165 v ; P2 II 28 ; P1 III 28.

(46) P3 II 35, fol. 178 v : P2 II 35 ; P1 III 35.

(47) P3 *loc. cit.* fol. 149 r.

(48) P3 III 65, fol. 340 v ; P2 III 65 ; P1 II 55 sept. part.

Le traducteur latin n'a vraisemblablement pas osé traduire : « Ende si wort alder *duechden* quijt » par l'expression « *virtutibus* omnibus exuetur » (49) qui aurait donné en français : « elle sera dépouillée de toutes *vertus* ». C'est pourtant ce dépouillement là que la *Perle* exige. Pour terminer ces citations sur l'acquisition des vertus, un dernier texte, qui exprime toute la doctrine en une image saisissante qu'on n'oublie pas :

« ... s'il faut que le puys des eaues vives soit de rechef ouvert dedans nous, il nous convient diligemment et serieusement labourer fort avant (effodere; graven) la terre de nostre cœur: car si nous ne fouillons assez bas, l'eau ne pourra surjonner et couler, ains faudra que la jettions dehors (exterius; van buyten) laquelle toutefois ainsi espandue et versee, la terre boira incontinent et elle perira. Et partant par ceste eaue, sont signifiez tous les moyens exterieurs, et tout ce qui entre en l'interieur par les cinq sens: car quoy qu'il soit pur et net, s'il s'arreste en la nature terrestre, il se putrefie, corromp, et s'empuantist. Parquoy il est necessaire de fouiller plus avant par la terre de nostre cœur (terram cordis; aerde des herten) et sable de nostre ame (animae arenam; sant der sielen) jusques au pur sable (arenam puram; drif sant), qui est en cest essenciel tres-pur fond, et qui consiste la veine des eaues vives, et la fontaine originalle, et abismal puys de la divine essence, afin que les veines des eaues vives coulent toujours, et que ne soyons contraincts de puiser de l'eau exterieurement, mais que plustost nous puissions nous mesmes abondamment tousjours couler et departir quelque chose à nos prochains » (50).

La distinction de l'ordre de l'essence et de l'activité amène l'auteur à faire une distinction parallèle dans l'amour :

« ... l'operant amour requiert en tout lieu son bien-aymé... lequel ce neantmoins, pourautant qu'il admet encore en ses exercices des images, souvent s'oublie soy-mesme parmi ce chemin.

« Or l'amour essentiel a en toutes choses son bien-aymé present, et exerce toute multiplicité en une certaine simple tranquillité et repos... Il a aussi la nativité et la croix directement posez l'un devant l'autre, et pource il contemple en la croix la nativité... » (51).

Nous n'avons guère parlé encore de l'aspect le plus original de la *Perle* l'introversion sous son angle christocentrique, l'introversion de l'esprit, de l'âme et du corps en Jésus-Christ, l'adhésion dans la foi de notre esprit « joyeux » à son esprit « joyeux », de notre âme « douloureuse » à son âme « douloureuse », de notre corps « péneux » à son corps « péneux ». Cette adhésion est essentiellement une adhésion à des « états » de Jésus. Nous employons à dessein ce mot, quoique la *Perle* ne

(49) Ou s'agirait-il simplement d'une faute d'impression: viribus pour vir — *tut* — ibus ?

(50) P3 III 70, fol. 347 r; P2 III 70; P1 III 56 prem. part.

(51) P3 II 45, fol. 199 r; P2 II 45; P1 III 45 prem. part.

s'en serve pas, pour évoquer Bérulle. Car c'est bien ce sens de la *Perle* que Bérulle a donné à « état ». Les mystères de la vie de Jésus sont vécus en leur essence même : l'âme fête « intérieurement » et « continuellement » « toutes » les solennités :

« Je suis une fois corporellement nay à ce que je puisse sans intermission naistre en toy spirituellement, et afin que consequement toutes les autres solemnitez soient en toy spirituellement accomplies, lesquelles sont toutes celebrees à ceste fin, que tu ayes [133 v] tousjours en ton cœur, toute ma vie, ma passion, et tout ce que j'ai faict, enseigné, et enduré pour l'amour de toy. Comme aussi pour l'amour de toy j'ai continuellement porté en mon cœur les mesmes choses, de sortes que tu ne t'esloigne d'icelles, voire un seul moment. Et ainsi continuellement sera en toy celebree la feste du grand Vendredy, c'est à dire du preparatif... en ceste façon sera en toy continuellement celebré le Pasque...

« ... celebreras dedans toy mon Ascension

« ... celebreras dedans toy la mission de mon esprit paraclet...

« Tu observeras [134 r] aussi continuellement en ton esprit, le Sabbat...

« Et ainsi continuellement feras en toy la solemnité de ma presence » (52).

La raison profonde en est que le Christ lui-même a vécu tous ces mystères à la fois.

« ... pourtant qu'il estoit crucifié dès le début de sa Nativité, et deslors desja sentoit en son ame toutes ces passions et peines qu'il devoit endurer en son corps, jusques à ce moment qu'il devoit mourir en la croix, jaçoit qu'il ne fust estendu en icelle neantmoins l'ame d'iceluy par amour a esté estendue vers toutes les creatures : et bien qu'à son corps n'y eust encore aucunes playes, l'ame toutesfois a esté griefvement navree, et a souffert plusieurs douleurs de mort. Et encores que finalement son costé ne fust transpercé, le cœur toutesfois a esté navré d'amour » (53).

C'est ce sommet auquel l'homme, à l'exemple du Christ, doit atteindre :

« Et en ceste sorte habitera en luy comme la Royne en son palais, et regardera par les dorez treillis des cinq playes d'iceluy, et par les fenestres de ses diverses playes, considerant toute sa tressaincte vie et Passion, avec une intime compassion de cœur, un humble mespris de soy-mesme, et [fol. 199 r] joye interieure : voila la façon en laquelle continuellement elle portera en son cœur, et considerera la Passion d'iceluy. Car d'autant plus que l'homme monte plus hault, d'autant plus doit-il veoir au long et au large... » (54).

Les chapitres fondamentaux sur le désir de Dieu de renou-

(52) P3 II 3, fol. 133 r - 134 r ; P2 II 3 ; P1 III 3.
(53) P3 II 45, fol. 199 v ; P2 II 45 ; P1 III 45 prem. part.
(54) P3 *loc. cit.* fol. 198 v - 199 r.

veler en l'âme toutes les fêtes (55) seront repris plus tard et rassemblés en un livre : « *Vanden Tempel onser sielen* » (1543) (56).

L'adhésion du corps, de l'âme et de l'esprit à Jésus est décrite admirablement tout au long de la *Perle*. On ne résiste pas à la façon poétique dont cette vérité est exprimée en un rythme ternaire dont les lignes s'entrecroisent et s'entrelacent avec une grâce exquise. Les notions : corps, âme et esprit sont strictement complémentaires, et sont entourées de multiples groupes d'autres notions également complémentaires. Toutes ces notions sont appliquées avec une étonnante virtuosité les unes aux autres : ce procédé qui ne manque pas de surprendre le lecteur, bientôt le charme et lui permet de pénétrer le sens mystique du rythme trinitaire qui anime toute la création. Citons quelques groupes de notions complémentaires : leurs rapports se situent aussi bien verticalement qu'horizontalement et sont assez rarement interchangeables, sans être pour cela strictement rigides :

| | | |
|---|---|---|
| Esprit | ame | corps |
| esprit joyeux | ame douloureuse | corps peneux, navré |
| vie superessentielle | vie profitante | vie active |
| volonté | desir | intention |
| throsne | siege | tabernacle |
| se reposer | se seoir | habiter, demeurer |
| à vostre gloire | à vostre bonheur | à vostre plaisir, à vostre delectation. |
| avec les bienheureux esprits. | avec les bienheureuses ames. | avec tous les hommes de bien. |

Qu'on nous permette de citer un exemple d'un tel développement :

« Car
quand nous jettons nostre volonté dans la volonté de Dieu, et tousjours
pensons par quelle maniere nous puissions cognoistre son bon plaisir
alors certainement nous aymons Dieu de tout nostre esprit
et alors il se delecte de se reposer en luy
et ce par les merites de son humain et joyeux esprit :
« Et quand nous jettons nostre desir dans le desir de Dieu ;

(55) Ces chapitres sont les suivants :

| | | |
|---|---|---|
| P3 II 3 : | P2 II 3 : | P1 III 3 |
| II 45 : | II 45 : | III 45 prem. part. |
| II 55 : | II 55 : | III 53 |
| III 8 : | III 8 : | I 46 |
| III 49 : | III 49 : | I 23 |

(56) Le R.P. A. Ampe s.j. de la Ruusbroecgenootschap prépare une édition critique.

alors il se delecte de se seoir en nostre ame, et gouverner toutes
les forces d'icelles selon son desir
(P3 *om.:* idque per merita tristissimae animae suae)
alors nous aymons Dieu de toute nostre ame.

« Et quand nous jettons nostre intention dans l'intention de Dieu de façon que tout ce que nous faisons interieurement ou exterieurement nous le faisons pour son amour, et à ceste intention qu'il l'a institué et ordonné.

Alors certainement nous aymons Dieu de tout nostre cœur.
et lors il se delecte d'habiter en nostre corps,
et ce par les merites de son S. et navré corps... » (57).

Nous ne nous étendrons pas plus longuement sur l'aspect christocentrique de la *Perle* auquel le Père Reypens a consacré son exposé magistral dans O.G.E. (58).

La *Perle* qui, en principe, se borne à préparer à la contemplation et à l'action mystique qui en découle, ne néglige pas de nous décrire les deux pôles d'aboutissement de la ligne de notre introversion. De même que la préparation à la contemplation mystique ne se comprenait pas sans la préparation à l'action mystique, la réalité de la contemplation n'est rien d'autre que la réalité de l'action mystique : c'est une seule et même réalité vue sous deux angles différents :

« ... conservant son introversion, il garde ouvert l'œil interieur de la cogitation — laquelle a un certain simple regard (simplicem... intuitum; ongebeelt insien) par dessus l'ame en la liberté divine — et semblablement l'œil raisonnable — qui par images a un certain regard (par imagines... prospectum; beeldelijc wtsien) à la vie et passion de la tressaincte humanité d'iceluy » (59).

« A quoy est tottalement requis que gardions un continuel interne regard (introspectum; insien) (P3 *om.:* in) la non peinte divine union, et un exterieur (extrospectum; wtsien) à la tres-noble et aimable humanité d'iceluy, pour tottalement l'ensuivre avec l'esprit, l'ame et le corps » (60).

Contemplation et action ne sont pas seulement comparés à un double regard par lequel l'aspect contemplatif de l'action est souligné, mais au flux et reflux qui souligne l'aspect dynamique de la contemplation :

« Car luy present au fond de nostre ame repaist continuellement iceluy nostre fond d'une certaine vigoureuse intraction, par laquelle l'ame s'humilie et plonge dedans l'union divine, comme celle qui naturellement a esté faicte,

(57) P3 I 43, fol. 83 v; P2 I 43; P1 II 43.

(58) Reypens (L) s.j., *Nog een vergeten mystieke grootheid. Ons Geestelijk Erf* 2 (1928), surtout p. 314-336.

(59) P3 II 41, fol. 191 r; P2 II 41; P1 III 41.

(60) P3 *loc. cit.* fol. 192 r.

pour se plonger dedans l'abysme de la divinité, ainsi que la pierre est naturellement submergee en l'eau et en ceste submersion l'ame s'oublie et toutes choses, pensant seulement aux choses eternelles, qui est la vraie et souveraine delectation, en laquelle l'ame par une deifique meditation (cum deifica meditatione; met godliken gepeyse) ad(h)ere à son Dieu, d'où procede la cognoissance divine (divina cognitio; godlijcke bekennen)... Au reste en ce fonds, l'ame est d'une telle noblesse, qu'elle ne peut estre nommee d'aucun certain nom, et est par grace en iceluy, s'il est loisible de le di- [fol. 35 v] re une mesme chose avec l'essence divine...

« Ceste fontaine de divinité, qui est en l'ame s'escoule vers elle pour la remplir et rendre feconde de sa grace... et faict en elle ruisseler un petit ruisseau tres-alteré d'amour, par lequel elle s'escoule et espand à toutes les créatures, pour les reduire et ramener à leur origine... » (61).

Cette invasion de Dieu dans l'âme comble celle-ci de joie; mais cette joie ne doit jamais être cherchée pour elle-même:

« attendu que vous estes beaucoup plus excellent que tous dons et graces, en qui je trouve tottalement... ce qui est aimable, beau... » (62).

« Je suis indigne.. que vous desirez tant mon cœur, toutefois je vous accorde volontiers que vous vous recreez totallement avec moy, toutesfois et quantes qu'il vous plaira: car vous voulez faire en la maniere des grands Seigneurs: c'est à sçavoir, aller et venir quand bon vous semblera... » (63).

L'auteur est tellement passionné pour cette joie de Dieu qu'il en vient à faire cette prière folle d'amour:

« O vie de mon ame, si j'estois maintenant tout ce que vous estes, volontiers je voudrois estre fait creature, afin que vous Seigneur mon Dieu et createur, peussiez estre fait cela mesme que vous [fol. 283 r] estes à present, afin que moy et toutes les creatures puissions perpetuellement vous faire service... afin que puissiez avoir paix et joye en moy » (64).

C'est la joie de Dieu qui en fin de compte seule importe: « O heer haddi vruechde/ haddy vrede ende ghenuechte in my! » (65).

« Et en cet homme cy Dieu a une si grand' joye, paix et delectation... parce qu'il a attiré a soy telle personne, et s'en est totalement revestu, avec l'esprit, l'ame, le corps, le cœur, et les sens, et ainsi le changeant de tout, faict qu'il est par grace, ce que Jesus Christ est par nature: car il a uny la volonté d'iceluy avec la divine volonté: et le desir d'iceluy avec son divin desir, et l'intention d'iceluy avec sa divine intention. Et finalement la nature

(61) P3 I 22, fol. 35 r - 35 v; P2 I 22; P1 II 22.
(62) P3 III 49, fol. 312 r; P2 III 49; P1 I 23.
(63) P3 I 50, fol. 99 v; P2 I 50; P1 II 50.
(64) P3 III 31, fol. 282 v - 283 r; P2 III 31; P1 I 1.
(65) C'est le thème fondamental d'un petit ouvrage qui porte le titre de « *Het hofken van devocien* ».
Les premières éditions ne sont pas datées.
Le P. AMPE (A) s.j., *Kanttekeningen bij de « Evangelische Peerle »*, *Ons Geestelijk Erf*. 28 (1954), 172-193, prouve qu'il faut attribuer cet opuscule à l'auteur de la *Perle*.

d'iceluy avec sa divine nature, et desja il naist en iceluy, vit, chemine, opere, souffre, presuscite (sic) (resurgit), estant joyeux et bien ayse d'avoir trouvé un homme selon son cœur » (66).

Ceci est évidemment le couronnement d'une vie toute empreinte de sainteté, de cette sainteté dont la *Perle* donne une si belle définition :

« La vraye sainteté, c'est ce grand courage et bonne patience que l'on a, par laquelle on est tousjours prest de servir à Dieu, tant en adversité qu'en prosperité » (67).

Mais comment n'y aspirerions-nous pas ? En effet :

« Si nous ne travaillons et mettons peine pour acquerir les plus hautes et excellentes graces, nous sommes indignes des plus petites » (68).

J.P. Van Schoote s.j.

(66) P3 II 17, fol. 155 v; P2 II 17; P1 III 17.

(67) P3 I 50, fol. 96 v; P2 I 50; P1 I 50.

Le texte français est incontestablement plus riche que la traduction latine ou l'original thiois.

P2 fol. K 1 v: Vera sanctitas, ipsa est aequanimitas quia videlicet ita semper parati sumus Deo servire in adversis, sicut in prosperis.

P1 fol. s 7 r: Maer gelijcmoedicheyt is heylicheyt/ dat is datmen altijt so bereyt [fol. s 7 v] ende blijde si God te dienen in tegenspoet als in voorspoet.

(68) P3 II 18, fol. 157 v; P2 II 18; P1 III 18.

# APPENDICE

## TABLE DE CONCORDANCE DES TROIS « PERLE »

| P3 (1602) | P2 (1545) | P1 (1542) |
|---|---|---|
| â 1 r: page du titre. | a 1: page du titre. | a 1 r: page du titre. |
| cf. infra: ô 4 v. | a 1 v: Contenta... | cf. infra: fol. G 8 r. |
| â 2 r- â 8 v: A excellente personne en doctrine et pieté, M. Buchard (sic) du Mont. Prestre Professeur de la saincte Theologie. Nicolas Eschius. D.S. | a 2 r-a 5 v: ...M. Burchardo Montano... Nicolaus Eschius praesbyter S.D. | a 1 v -a 2 v: Nicolaus van Ess Priester: den goetwillighen leser... |
| cf. infra: fol. î 5 v - ô 4 r. | a 6 r-a 8 v: Index capitulorum. | cf. infra: G 8 v -H 4 v. |
| (P3 *om.* D. Dominici... exhortatio etc.). | b 1 r-b 2 r: D. Dominici carthusiani exhortatio ad poenitentiam.<br>b 2 v: Ex libris D. Dionysii Carthusiani. (P2 *add.*). | |
| ê 1 r-ê 4 v: Preface de l'Autheur sur les livres suyvans. | b 3 r-b 5 r: Praefatio autoris in libros sequentes. | a 2 v-a 5 r: Die vooreden des boecx. |
| ê 4 v-î 5 r: Humble invocation du S.Esprit... | b 3 r-c 4 r: Supplex invocatio spiritus sancti (P2 *add.*). | |
| î 5 v-ô 4 r: Indice ou table des chapitres. | cf. supra: a 6 r-a 8 cv: Index capitulorum. | cf. infra: G 8 v-H 4 v. |
| ô 4 v: Les choses contenues en ce present Traicté. | cf. supra: a 1 v. | cf. infra: fol. G 8 r. |
| fol. 1 r:<br>LIVRE PREMIER | fol. A 1 r:<br>LIBER PRIMUS | fol. 1 3 r:<br>DAT ANDER DEEL |
| I 1-10 ..................<br>I 11 ...................<br>I 12-53 ................<br>I 54 ................... | I 1-10 ................<br>I 11 (P2 *add.* « glossam »)<br>I 12-53 ................<br>I 54 .................. | II 1-10<br>II 11<br>II 12-53<br>II 54 (doopsel biechten, (vorminghe) |

| | | |
|---|---|---|
| | | II 55 (premier §: heiligen sacraments...) (huitième §: heyligher oorden) (neuvième §: houwelijcken staet) |
| | | II 56 (premier §: heyliger olyen) |
| I 55 | I 55 | II 57 |
| I 56 | I 56 | II 58 |
| fol. 127 v: SECOND LIVRE | fol. N 1 v: LIBER SECUNDUS | fol. y 3 r: DAT DERDE DEEL |
| II 1-44 | II 1-44 | III 1-44 |
| II 45 | II 45 | III 45 (prem. §) |
| II 46 | II 46 | III 45 (sec. §) |
| II 47 | II 47 | III 46 (prem. et sec. §) |
| II 48 | II 48 | III 46 (trois. et quatr. §) |
| II 49 | II 49 | III 47 |
| II 50 | II 50 | III 48 |
| II 51 | II 51 | III 49 |
| II 52 | II 52 | III 50 |
| II 53 | II 53 | III 51 |
| II 54 | II 54 | III 52 |
| II 55 | II 55 | III 53 |
| II 56 | II 56 | III 54 |
| II 57 | II 57 | III 55 |
| fol. 220 r: LIVRE TROISIEME | FOL. X 5 v: LIBER TERTIUS | fol. a 5 v: DAT EERSTE DEEL |
| III 1 | III 1 (trois. §) | I 40 |
| | III 2 (deux. prem. §) | I 41 (deux prem. §) |
| III 2 | III 2 (troisième §) | I 41 (troisième §) |
| III 3 | III 3 | I 42 |
| III 4 | III 4 | I 43 |
| III 5 | III 5 | I 44 |
| III 6 | III 6 | I 45 |
| III 7 | III 7 | I 27 |
| III 8 | III 8 | I 46 |
| III 9 | III 9 | I 47 (à l'exception des cinq dernières lignes) |
| III 10 | III 10 | I 47 (cinq dernières lignes) |
| | | I 48 |
| III 11 | III 11 | I 49 (premier §) |
| III 12 | III 12 | I 49 (second §) |
| III 13 | III 13 | I 49 (trois. §) |
| III 14 | III 14 | I 49 (quatr. §( |
| III 15 | III 15 | I 49 (cinq. §) |

| | | |
|---|---|---|
| III 16 ........ | III 16 ........ | I 50 |
| III 17 ........ | III 17 ........ | I 51 |
| III 18 ........ | III 18 ........ | I 52 |
| (fol. 254 r) ........ | III 19 ........ | I 53 |
| III 20 ........ | III 20 ........ | I 24 (prem. §) |
| III 21 ........ | III 21 ........ | I 24 (sec. §) |
| III 22 ........ | III 22 ........ | I 25 |
| III 23 ........ | III 23 ........ | I 26 |
| III 24 ........ | III 24 ........ | I 31 (prem. et sec. §) |
| III 25 (P3 *om.* Ave Rosa sine spinis) .... | III 25 ........ | I 31 (trois., quatr. et cinq. §) |
| III 26 ........ | III 26 ........ | I 32 (prem. §) |
| III 27 ........ | III 27 ........ | I 32 (deux., trois. et quatr. §) |
| III 28 ........ | III 28 ........ | I 1 |
| III 29 ........ | III 29 ........ | (fol. a 6 r) |
| III 30 ........ | III 30 ........ | I 3 |
| III 31 ........ | III 31 ........ | I 4 |
| III 32 ........ | III 32 ........ | I 5 (prem. §) |
| III 33 ........ | (fol. DD 5 r) ........ | I 5 (sec. §) |
| III 34 ........ | III 34 ........ | I 5 (trois. §) |
| III 34 (bis) ........ | III 34 (bis) ........ | I 6 |
| III 35 ........ | III 35 ........ | I 7 |
| III 36 ........ | III 36 ........ | I 8 |
| III 37 ........ | III 37 ........ | I 9 |
| III 38 ........ | III 38 ........ | I 10 |
| III 39 ........ | III 39 ........ | I 11 (prem. §) |
| III 40 ........ | III 40 ........ | I 11 (sec. §) |
| III 41 ........ | III 41 ........ | I 11 (trois. §) |
| III 42 ........ | III 42 ........ | I 12 |
| III 43 ........ | III 43 ........ | I 13 |
| III 44 ........ | III 44 ........ | I 14 |
| III 45 ........ | III 45 ........ | I 15 |
| III 46 ........ | III 46 ........ | I 16 |
| III 47 ........ | III 47 ........ | I 17 |
| III 48 ........ | III 48 ........ | I 18 |
| III 49 ........ | III 49 ........ | I 23 |
| III 50 ........ | III 50 ........ | I 28 |
| III 51 ........ | III 51 ........ | I 29 |
| III 52 ........ | III 52 ........ | I 30 |
| III 53 ........ | III 53 ........ | I 33 |
| | | I 34 |
| III 54 ........ | III 54 ........ | I 35 |
| III 55 ........ | III 55 ........ | I 36 |
| | | I 37 |
| III 56 ........ | III 56 ........ | I 38 |
| III 57 ........ | III 57 ........ | I 39 |
| III 58 ........ | III 58 (P2 *add.* 58). | |
| III 59 ........ | III 59 (P2 *add.* 59). | |
| III 60 ........ | III 60 ........ | II 55 (sec. §) |
| III 61 ........ | III 61 ........ | II 55 (trois. §) |

| | | |
|---|---|---|
| III 62 .................. | III 62 .................. | II 55 (quatr. §) |
| III 63 .................. | III 63 .................. | II 55 (cinq. §) |
| III 64 .................. | III 64 .................. | II 55 (sixième §) |
| III 65 .................. | III 65 .................. | II 55 (sept. §) |
| III 66 .................. | III 66 (P2 *add.* 66). | |
| III 67 .................. | III 67 .................. | II 56 (deux. §) |
| III 68 .................. | III 68 .................. | II 56 (trois. §) |
| III 69 .................. | III 69 .................. | II 56 (quatr. §) |
| III 70 .................. | III 70 .................. | III 56 (prem. §) |
| III 71 .................. | III 71 .................. | III 56 (sec. §) |
| III 72 .................. | III 72 .................. | III 57 |
| III 73 .................. | III 73, fol. LL 3 v: Conclusio libri huius<br>(P2 *om.* G 5 r-G 5 v<br>G 5 v-G 6 v<br>G 6 v) | III 58, fol. G 4 v: Dit is die besluitinge |
| | III 73, fol. LL 4 r: Praefata exercitia...<br>(P2 *om.* G 7 v-G 8 r) | III 58, fol. G 7 r: Deze voorscreven materie... |
| cf. supra: ô 4 v ........ | cf. supra: a 1 v | fol. G 8 r: Dat inhoudt des boeckx |
| cf. supra î 5 v-ô 4 r. .... | cf. supra: a 6 r-a 8 v | G 8 v-H 4 v: Dye Tafel |
| | (P2 *om.*) | fol. H 4 v: colophon |
| LIVRE QUATRIEME<br>fol. 356 v: | LIBER QUARTUS<br>fol. LL 5 r:<br>(P2 *add.* libr. IV) | |
| IV 1-18 | IV 1-18 | |
| fol. 408 v: Cecy a esté fait... | fol. QQ 3 v: Haec in gratiam... | |
| Fin | Finis | |
| fol. Fff 3 r. Table des matieres principales, et choses plus notables contenues en ce present livre.<br>(P3 *add.* Table...) | | |
| fol. Hhh 6 r: Approbation<br>(P3 *add.* approbation) | | |
| fol. Hhh 6 v: Extraict du Privilege du Roy.<br>(P3 add. Extraict) | | |

Par rapport à P1 (1542):

P2 *omet:* P1 I 19: Hier na volgen veel vieriger gebeden / ende liefden geschut daer mede wi god van binnen sullen toespreken / wat wi doen oft waer wi zijn / om ons herte te ontsteken ende te vereenigen met god.
P1 I 20: Noch dergelijker vieriger gebeden.
P1 I 21: Noch dergelijcken liefden geschut tot god.
P1 I 22: Meer vierighe ghebeden / ende toegheestinghe tot god.
P1 II 50: Symbolum Athanasii des bisschops van Alexandrien.

P2 *ajoute:* P2 fol. b 5 r - fol. c 4 r: Supplex invocatio Spiritus Sancti.
P2 I 11: une « glose » fol. B 5 r - fol. B 5 v. On ne retrouve pas ce passage dans P1 (1542), mais bien dans pl (1536). cap. 1. fol. b 1 r - fol. b 2 r.
P2 III 58: Recollectio, humiliatio, resignatio et praeparatio devota ad sacram communionem.
P2 III 59: Alia devota oratio ad sacram communionem.
P2 III 66: Oratio devota post sacram communionem, simul insinuans qualiter te custodire oporteat, ne fructum tanti sacramenti impedias.
P2 IV : un livre entier, soit 18 chapitres.

Par rapport à P2 (1545):

P3 *omet* P2 III 25: un passage « Ave rosa sine spinis ».
P3 n'*ajoute* rien.

# Bérulle, Hiérarque Dionysien

Croire que tous les fondements de la doctrine spirituelle de Bérulle se trouvent fidèlement exposés dans les *Grandeurs de Jésus* ou même dans les *Œuvres Complètes* du Cardinal est une erreur. Les *Grandeurs*, en effet, mettent un terme à une longue querelle de plus de six années et sont profondément marquées par les polémiques qui ont occasionné leur rédaction. Il semble, à les lire, que Bérulle n'y défende que sa christologie. Certes, il ne s'en prive pas, mais en réalité c'est un programme d'initiation mystique qui est à l'origine du débat et on ne s'en doute guère. Le *Narré de ce qui s'est passé sur le sujet d'un papier de dévotion* se fait lui-même discret sur ce point.

Ce programme d'initiation nous est heureusement connu par un important manuscrit latin de la Bibliothèque Nationale: *Collationes Congregationis nostrae* (1). Il s'agit des conférences spirituelles adressées par Bérulle de 1611 à 1615, c'est-à-dire pendant les quatre premières années de l'Oratoire, aux membres de la nouvelle Congrégation. Bérulle y apparaît beaucoup plus mystique que dans le reste de son œuvre. Résumons à grands traits ce programme: il sert de contexte à notre étude.

Pour être pleinement prêtres, les Oratoriens doivent sans cesse être mus par l'Esprit de Dieu. Qu'ils commencent donc par ratifier la dépendance et servitude essentielle à leur condition de créature. La Vierge se déclarant « servante du Seigneur » et le Christ « prenant condition d'esclave », se font ici nos modèles. L'idéal serait que la soumission à Dieu des Oratoriens aille jusqu'aux états de passivité. Or précisément la Vierge et le Christ ne sont pas seulement des modèles à imiter, ils sont aussi les médiateurs de cette grâce mystique. De tout temps il y a eu des âmes privilégiées qui ont dépendu de la Vierge d'une façon

(1) B.N., ms latin 18.210. Pour les rectifications à opérer dans la pagination se reporter à Dagens (J.), *Bérulle et les Origines de la Restauration catholique*, 387. M. Orcibal a fait ressortir dernièrement dans ses conférences à l'Ecole des Hautes Etudes, l'importance de ce manuscrit. Le P. Simon, de l'Oratoire, en prépare avec lui une édition critique.

toute spéciale : que les Oratoriens aspirent donc à faire partie de ces âmes choisies qui constituent le *Chorus Mariae.* Il y a de même un *Chorus Jesu* et les âmes qui y sont élevées participent de façon spéciale aux relations ineffables de Jésus avec son Père. La servitude essentielle se mue ici en une mystique proprement trinitaire.

Pour expliquer la nature de ces Chœurs, Bérulle s'inspire directement des *Hiérarchies* du Pseudo-Denys. Les vœux de servitude à la Vierge d'abord, puis à Jésus et à son humanité déifiée — car il importe de suivre un mouvement d'ascension hiérarchique — sont le moyen de se préparer à la grâce qui fait accéder à l'un puis à l'autre de ces chœurs. De même que la servitude envers la Vierge donne accès à la servitude envers Jésus, de même cette dernière s'entrouvre sur une servitude vis-à-vis de la « déité fontale » du Père. Exercice d'abnégation et de dépossession de soi, ces vœux sont aussi intense aspiration à une dépendance proprement mystique. Il y a donc une double forme de servitude. A l'abnégation que l'on s'engage à pratiquer correspond une servitude, certes inspirée par la grâce, mais qu'il est en notre pouvoir de vouer, tandis qu'à l'aspiration correspond une servitude mystique, entièrement surnaturelle. Seule cette dernière permettra aux Oratoriens, si Dieu veut bien la leur accorder, d'être pleinement prêtres, parce que continuellement mus par l'Esprit de Dieu. Toute la Christologie qui s'épanouira dans les *Grandeurs* vient ici se greffer ; l'état de subsistance hypostatique de la nature assumée par le Verbe est en effet l'exemplaire souverain de la servitude mystique à laquelle les vœux font aspirer.

En suivant le plan de ce programme, Bérulle initie donc les membres de sa congrégation. Et cela, collectivement, car l'Oratoire doit constituer une Hiérarchie. Après trois ans de préparation les disciples de Bérulle font ensemble le vœu de servitude à la Vierge, le 8 septembre 1614, puis le vœu de servitude à Jésus, le 28 février 1615. Des formulaires ont été rédigés à cet effet.

Nouvellement promu Visiteur des Carmélites, l'Oratorien croit de son devoir d'initier parallèlement les filles de Sainte Thérèse à la même servitude mystique. Et cela, collectivement aussi : l'ordre de la Vierge n'est-il pas prédestiné à faire partie du *Chorus Mariae!* Mais la regrettable ordonnance de Chalon (5 juin 1615) qui, dans la pensée du Visiteur doit être pour le Carmel ce que le 8 septembre 1614 a été pour l'Oratoire est mal comprise et suscite des réactions qu'on s'explique aisément. Nous sommes au début de la querelle qui aboutira sept ans plus tard, aux *Grandeurs de Jésus.*

Notre intention n'est d'exposer ici ni la genèse de ce programme d'initiation mystique, ni l'histoire de son application — encore moins celle de la querelle qui a suivi —, ni l'évolution doctrinale que cette querelle a provoquée chez Bérulle (2). Nous voudrions seulement dégager l'idée du sacerdoce qui est liée à ce programme. Ceci précisé. nous nous demanderons comment Bérulle a compris sa double charge de Supérieur de l'Oratoire et de Visiteur du Carmel. Nous nous placerons finalement au point de vue des initiés pour suivre avec eux l'itinéraire mystique qui leur est proposé. Le recours aux *Collationes*, aux autres inédits signalés par M. Dagens dans sa thèse et aux témoignages des Carmélites et des Oratoriens permet d'apporter quelque lumière sur tous ces points. Notre titre qui a pu surprendre, indique déjà le résultat de notre enquête. Bérulle a vu dans les hiérarques du Pseudo-Denys un idéal à imiter. Etablir ce fait, c'est découvrir un point de vue privilégié qui permet de mieux comprendre et sa doctrine et sa vie. Cela n'est pas non plus sans modifier quelques idées reçues sur notre Ecole Française de Spiritualité.

*
* *

## — I —

## INITIATION MYSTIQUE, REFORME du CLERGE et THEOLOGIE du SACERDOCE

Bérulle fonde l'Oratoire le 11 novembre 1611 pour entreprendre « un rétablissement de vertu et perfection en l'état de prêtrise », et « travailler par-dessus tout à la perfection de l'état sacerdotal » (3). Toute l'œuvre de la Restauration Catholique

(2) Nous avons donné un aperçu sur la genèse des vœux de servitude in *Bérulle et le Pseudo-Denys*, Revue d'Hist. des Religions. 1961. On trouvera une vue d'ensemble in *Bérulle, initiateur mystique: les vœux de servitude, Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Annuaire 1959-1960, p. 111 sq.

(3) Projet de 1610, CB, I 118; *Summa Instituti*, c. 1627. Aux sigles habituellement utilisés pour désigner les œuvres de Bérulle nous ajoutons: c., colonne de l'édition Migne des *Œuvres complètes de Bérulle*, 1856; — CB, I, II ou III. DAGENS (J.), *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle;* — Coll., *Collationes Congregationis nostrae, op. cit.;* — Form. suivi d'un chiffre romain et d'un chiffre arabe (chapitre et verset) renvoie au texte critique des Formulaires des vœux de servitude que nous donnerons dans la revue *Oratoriana;* — *Sermons et Conférences*, *Sermons et conférences du cardinal de Bérulle et du P. de Condren et de M. Duval aux Carmélites*, ms des Archives de l'Oratoire (Montsoult).

dépend en effet de la réforme du clergé. Les réguliers ont été les premiers à donner l'exemple. En France, pour les séculiers, tout est encore à entreprendre.

Pour parvenir à ce but, Bérulle propose à ses confrères, lors de leur première réunion à l'hôtel du Petit-Bourbon, non pas une méditation théologique sur le sacerdoce, mais la dévotion de servitude envers Jésus et envers la Vierge (4). Si la réforme du clergé séculier est ainsi liée à cette dévotion, ne serait-ce pas que la signification mystique des vœux de servitude fait en quelque sorte partie de la définition bérullienne de « l'état de prêtrise » ? Poser cette question est en soulever une autre : connaissons-nous bien la pensée du Supérieur de l'Oratoire sur ce point ?

## 1. LA DOUBLE INSPIRATION DU P. DE BÉRULLE

### *La Préface de Bourgoing*

La magnique théologie et la spiritualité du sacerdoce exposées par Bourgoing dans les dernières pages de sa célèbre *Préface* sont-elles une élaboration personnelle faite à partir de principes posés par Bérulle, ou bien sont-elles la doctrine même sur laquelle le fondateur de l'Oratoire s'est appuyé pour rétablir « l'état de la prêtrise... en l'esprit et la ferveur de sa première institution » (5) ?

La question se pose doublement. D'abord parce que nous ne retrouverons presque rien dans cette *Préface* du Bérulle, initiateur mystique, que les *Collationes* nous font découvrir : ensuite parce que les *Œuvres Complètes* préfacées par Bourgoing en 1644 et reproduites par Migne contiennent relativement peu de choses sur le sacerdoce (6). Seuls le *Mémorial de Direction pour les Supérieurs*, quatre opuscules sur l'esprit de l'Oratoire et quelques lettres y sont explicitement consacrés (7). Mais les *Collationes* en certaines de leurs pages et de nombreux inédits conservés aux Archives de l'Oratoire nous dédommagent largement. Nous retrouvons dans cet ensemble tous les éléments

(4) Le 10 novembre 1611. Coll., 280-281.
(5) *Préface*, c. 108-109.
(6) Dans *Le Sacerdoce*, M. POURRAT en est réduit à citer la *Préface* de Bourgoing presque chaque fois qu'il veut exposer la doctrine de Bérulle.
(7) OP. 146, c. 1187 ; 191, 192, 193, c. 1268 à 1272 ; lettres 135, 136, c. 1473-1474 (CB, III, 616-617) ; CB, I, 234 ; *Grandeurs*, fin du livre VIII, c. 313-315 ; et fragment IV, c. 1618.

de l'exposé de Bourgoing, et parfois mot pour mot (8), mais la réciproque n'est pas vraie : le troisième Supérieur de l'Oratoire semble avoir voilé volontairement un aspect de la pensée de Bérulle. Sa *Préface* est en cela très comparable aux *Grandeurs de Jésus :* elle se fait intentionnellement discrète sur le caractère profondément dionysien et mystique de la théologie bérullienne du sacerdoce, comme les *Grandeurs* l'étaient sur le programme d'initiation mystique des *Collationes.*

On en sait d'ailleurs la raison. Quand la mort de Richelieu permit à Bourgoing et à Gibieuf de publier les œuvres de leur fondateur, ils crurent prudent d'en voiler les aspects trop ouvertement mystiques pour deux motifs. En 1624, la publication dans le *Mercure François* de l'édit de Séville contre les « alumbrados » avait provoqué une réaction antimystique qui n'était pas morte : il convenait d'être prudent. Mais Bourgoing était plus soucieux encore de réagir contre le jansénisme qui s'infiltrait dangereusement à l'Oratoire et dont le néoplatonisme semblait alors indissociable. Il fallait donc voiler la théologie dionysienne du sacerdoce, si chère pourtant à Bérulle. Ecarter les *Collationes* des *Œuvres Complètes* ne suffisait pas à les purger de tout néoplatonisme ; pour compenser, on les fit suivre d'une « Table de théologie selon l'ordre de saint Thomas » ! (9).

Les dernières pages de la *Préface* de Bourgoing ne nous donnent donc pas toute la pensée de Bérulle sur « l'état de prêtrise ». Plus précisément, elles minimisent un élément qui a été capital dans sa vie et qui permet seul de comprendre la manière dont il a utilisé son programme d'initiation mystique. Pour voir objectivement l'importance respective, dans la doc-

(8) Ainsi, le célèbre passage sur les trois regards de Jésus Souverain-Prêtre, « vers Dieu son Père pour le glorifier, vers soi-même pour se sacrifier et vers nos âmes pour les sanctifier et les réconcilier à Dieu » (c. 103), est la traduction d'une causerie faite le 28 février 1615 : « unusquisque... considerabit quid Jesus Christus fuerat erga Deum Patrem, erga seipsum et erga nos. Patris enim sui gloriam in omni vita quaesivit, sui semper exinanitionem et nostram salutem. Quod ad sui imitationem nos etiam decet facere in omnibus nostris actionibus » (Coll., 65). Notons cependant que Bérulle dit cela à propos des vœux de servitude qui doivent nous faire communier aux sentiments intérieurs du Christ, et non pas directement, comme Bourgoing, à propos du sacerdoce. La transposition est révélatrice de l'identité qui existe pour Bourgoing entre la mystique des vœux de servitude et la spiritualité sacerdotale.

(9) Et c'est Gibieuf, comble de l'ironie, qui eut à composer cette table ! Sur la réaction de Bourgoing et l'orientation de sa *Préface*, cf. H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, 52 ; DAGENS, *op. cit.*, 354 (2).

trine sacerdotale du Supérieur de l'Oratoire, des éléments dionysiens ou mystiques et de ceux qui proviennent d'une théologie sacramentaire traditionelle, il importe d'esquisser l'élaboration de cette doctrine.

### *Les deux leitmotive du premier projet de l'Oratoire*

Quelles sont les idées directrices sur lesquelles Bérulle s'est appuyé en 1610-1611 pour entreprendre la réforme des séculiers ?

Le *Projet de l'Erection de la Congrégation de l'Oratoire* (10) et les lettres et opuscules qui s'y rattachent n'utilisent pas explicitement la théologie du sacerdoce esquissée deux ans plus tôt dans la *Mission des Pasteurs*. Cela s'explique. Cette œuvre de controverse avait pour but de souligner l'apostolicité de l'Eglise catholique et de son sacerdoce. La mission des Apôtres prolonge les missions temporelles du Fils et de l'Esprit, comme ces dernières prolongent elles-mêmes les processions éternelles. Nul ne peut donc être envoyé de Dieu qu'en étant envoyé par les Apôtres et par leurs successeurs. Beaucoup plus que la sainteté requise chez celui qui est envoyé, c'est le mandat divin authentifiant son sacerdoce, quelle que soit sa sainteté personnelle, qui est mis en valeur par cette présentation de la théologie des Missions. Or, précisément, quand il fonde l'Oratoire, Bérulle est surtout soucieux de montrer qu'il y a dans l'état sacerdotal une incomparable exigence de sainteté. Il recourt donc à d'autres arguments.

Il part d'un fait : « il a plu à Dieu en notre siècle de renouveler en plusieurs familles religieuses l'esprit et la ferveur de leur première institution » (11). Si, comme l'enseigne Denys, l'état de prêtrise est plus que l'état religieux, qu'attendent les séculiers pour se « renouveler » ? Il s'agit donc pour Bérulle de faire prendre conscience aux prêtres de la dignité de leur état alors si décrié — si l'on en croit Amelotte, le mot de prêtre

(10) CB, I, 117. Ce projet de 1610 est, comme le texte des Formulaires, une des pièces que Bérulle a le plus retouchée. Nous en trouvons cinq autres versions (A.N., M 215, n° 13 ; Montsoult, carton I bis, pièce 12, p. 1, 3 et 7 ; OP. 192, c. 1270). La version longue que donne M. Dagens ne correspond sûrement pas à la première rédaction qui s'arrêtait à ces mots : « Mais ceci est à mon avis suffisant pour un premier crayon qui représente comme les premiers linéaments de cette institution » (Cf. CB, I, p. 119, début du dernier paragraphe).

(11) CB, I, 117. M. Dagens donne en note une douzaine de congrégations ou de monastères qui se sont réformés de 1580 à 1609. Outre les Prémontrés et les Trinitaires, relevons les Feuillants (1586), les Bénédictins de Saint-Vanne en Lorraine (1604) et les Carmes de Bretagne-Touraine (1604).

était synonyme « d'ignorant et de débauché »! — en leur montrant qu'ils sont en droit plus que les religieux, plus que ceux-là même qui viennent de se réformer. Toute la vocation personnelle de Bérulle repose sur cette conviction qu'il a puisée dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* et dans l'*Epître à Démophile*. Lors de sa retraite d'élection à Verdun, il s'était senti appelé à un haut état de perfection sacerdotale, mais sans qu'il lui faille pour autant entrer en religion. L'état de prêtrise est en lui-même la plus grande exigence de sainteté : après avoir parlé des vœux de religion, Bourgoing note péremptoirement que « tout ce qui sert à la perfection, quand il est conjoint à la vie ecclésiastique, n'en est qu'un accessoire » (12). Pour montrer cette supériorité de l'état sacerdotal sur l'état religieux et amener ainsi les prêtres à se réformer, le fondateur de l'Oratoire se sert de deux arguments.

Le premier est directement emprunté à Denys : comme le reste du peuple chrétien, les religieux reçoivent dans l'Eglise leur sainteté de la médiation hiérarchique des prêtres qui « départent leurs influences aux inférieurs » (13). Il convient donc que les prêtres soient supérieurs aux religieux, non seulement par leurs pouvoirs, mais encore par leur science des choses de Dieu et par leur degré de divinisation ou de sainteté. Car être prêtre c'est essentiellement diriger et initier des âmes : les purifier, les illuminer et les conduire jusqu'à la perfection. A ce thème que Petrus Aurelius développera longuement en défenseur du bérullisme, se rattache une conception mystique de sacerdoce. Cette conception explique l'attitude du Visiteur des Carmélites dans l'affaire des vœux de servitude. Elle explique aussi pourquoi le Supérieur de l'Oratoire propose à ses disciples une dévotion qui leur permet de se tenir constamment disponibles dans les mains de Dieu. Lui seul peut en effet les renouveler « en l'esprit et la ferveur de leur première institution » en leur donnant non seulement l'autorité, mais encore la sainteté et la science de Dieu, comme au temps de l'Eglise primitive où ces trois fleurons de la couronne sacerdotale n'étaient jamais séparés (14). Les prêtres étaient alors de véritables médiateurs hiérarchiques ; hélas, il n'en est plus ainsi : « Ayons honte d'être vaincus par des filles (*virgunculis*, c'est-à-dire les Carmélites) dans l'amour du Christ et dans l'obéissance ; d'être dépassés par les religieux dans l'oraison et la solitude intérieure avec lui

(12) *Préface*, c. 106.
(13) OP. 191, § 3, c. 1268.
(14) Cf. CB. III, 617, § 2 ; ou c. 1474.

Nous pouvons dire avec le Prophète, en pleurant : « Haereditas nostra versa est ad alienos » (15).

Le deuxième argument est lié au christocentrisme mystique de Bérulle : les ordres religieux ont été fondés par des saints, l'état de prêtrise par Jésus lui-même. Institution sainte d'une part, institution divine de l'autre ! Si les religieux sont appelés à une grande sainteté, à combien plus forte raison les prêtres. Aussi bien, les vœux de religion restent-ils en un sens une démarche humaine, alors que la consécration sacerdotale est une initiative divine (15bis). Bérulle insiste donc pour que l'Oratoire soit composé « ex piis probatae vitae presbyteris, nulli antea religioni voto solemni addictis » ; mais au même moment il s'oppose autant qu'il le peut à ce que les prêtres non réguliers soient qualifiés de « séculiers », c'est-à-dire de « mondains », comme si tout prêtre n'était pas, de par sa mission même, plus religieux que les religieux (16). La *Préface* de Bourgoing est

(15) 29 janvier 1612, Coll., p. 288. Le même thème est développé dans la lettre citée à la note précédente et datable de la même époque, cf. Houssaye, *Le Père de Bérulle et l'Oratoire*, 50.

(15bis) « Hé quoi ! serait-il possible que Notre Seigneur eût désiré une si grande perfection de tous les ordres religieux et qu'il ne l'eût pas exigée de son propre ordre, qui est l'ordre sacerdotal ? Car c'est l'ordre qu'il a institué immédiatement par lui-même, c'est l'ordre de ceux qui sont ses ambassadeurs sur la terre, qui parlent en sa personne, qui agissent en sa puissance, qui dispensent ses mystères, qui annoncent ses vérités, qui donnent son sacré corps, qui communiquent son esprit, qui, en son nom, lient et délient les âmes, ouvrent et ferment les portes des cieux ; et au lieu que les religieux sont consacrés par des vœux qui sont leur opération propre, quoique en soi sainte et louable, les prêtres sont consacrés par l'opération de Jésus-Christ même qui leur communique encore le Saint-Esprit, suivant ses paroles : ' recevez le Saint-Esprit ' (Jn, 20, 22). » (Fragment IV, c. 1618).

(16) Bérulle à Soulfour, 18 janvier 1612 (CB, I, 145). A propos de la vie en communauté, on lit dans *Summa Instituti Congregationis Oratorii Domini Jesu* de 1626 : « Sacerdotum in societate viventium primaevum ab Apostolis Institutum, ipso Jesu Christo Domino nostro coepit auctore, quod Canonicorum, tam qui ex votorum discrimine Regulares, quam qui praepostere et minus proprie Saeculares appellantur, perpetua puriorum temporum praxis : unde Congregatio illa presbyterorum qui sunt e clero nulloque Religionis voto obstricti, instauratio potiusquam nova institutio dicenda,... » (*Chronicon Oratorii*, 1740, Appendix, 13-15 ; CB, III, 211). Telle est la raison pour laquelle le noviciat de l'Oratoire ne s'appelle pas noviciat mais « Maison d'Institution ». Dans le même sens : « Christus vitam instituit apostolicam, nec apostolos, nec discipulos voto alligavit in suis institutionibus ; perfectionis tamen viam illis demonstravit, et eum illis statum perfectionis exercuit... Et si discipuli et apostoli vota emiserunt, illa certe fuerunt simplicia non solemnia ut nunc fit » (Montsoult, I bis, 12, p. 7). Ce fragment est sans doute assez tardif. La polémique entre séculiers et réguliers y est en effet assez transparente. Or, en 1610, il n'en était pas question. Il n'y avait pas opposition, mais seulement rapport d'émulation entre l'Oratoire et les

ici très fidèle à Bérulle : « Cette exclusion de vœux ne marque pas un défaut de volonté et de zèle à la perfection, mais le dessein d'honorer et d'imiter Jésus-Christ en son souverain sacerdoce par le nôtre ; lequel nous appelle et nous élève à une plus haute perfection et nous unit à Dieu par un plus fort et plus puissant lien que celui du vœu, savoir par la consécration. ...(*En effet*), le sacerdoce ne dépend pas de l'action de celui qui le reçoit, ainsi que l'état religieux ; mais de l'action de Jésus-Christ même et de la consécration qu'il opère. C'est pourquoi la perfection de la vie sacerdotale, selon l'exemplaire de celle de Jésus et à l'imitation de la vie apostolique (17), consiste en l'état plutôt qu'au vœu » (18).

Les *Collationes* disent exactement la même chose pour la dévotion de servitude envers Jésus et la Vierge. La servitude parfaite consiste non pas dans le vœu que l'on fait, mais dans le pouvoir que Dieu daigne prendre sur les âmes qui se sont offertes à lui. La consécration divine ou promotion hiérarchique opérée par le sacrement de l'ordre est ainsi rapprochée et presque identifiée à l'état de servitude ou de passivité mystique qui relève, lui aussi, de la pure initiative divine et qui a également pour exemplaire le mystère de l'union hypostatique.

On voit comment ce deuxième argument permet à Bérulle d'associer la théologie traditionnelle du sacrement de l'Ordre au dionysisme de son premier argument. Le pouvoir d'ordre est par suite très étroitement lié à la sainteté du prêtre. Et si l'Oratoire fait collectivement les vœux de servitude, c'est pour être admis dans le *Chorus Jesu*, c'est-à-dire dans l'ordre de Jésus qui est par définition plus saint que tous les ordres religieux et que Bérulle confond presque avec l'ordre de prêtrise.

Vider les vœux de servitude de leur contenu mystique,

réguliers. Dans les écrits postérieurs à la querelle des vœux de servitude, il n'en est plus de même. Dès 1622, l'*Epître Apologétique* de Cospéan (peut-être Saint-Cyran se cache-t-il sous son nom) a des réflexions acerbes dirigées sans doute contre les Déchaux, mais elles atteignent tous les religieux. On sait que Petrus Aurelius s'est fait sur ce point un trop fougueux défenseur du bérullisme (J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran, et son temps*, 334-375). M. Noye a bien montré que la controverse entre séculiers et réguliers était à l'arrière-plan du *De Sancto Sacerdotio* de Métézeau (I. NOYE, *Sacerdoce et Sainteté d'après le P. Métézeau*, in *La Tradition Sacerdotale*, 173 sq).

(17) Celle-la même qui est décrite dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* dont on croit l'auteur disciple de saint Paul.

(18) *Préface*, c. 107-108 et 106. Cette conviction est partagée par les Eudistes, par les Prêtres de la Mission et plus spécialement par les Prêtres de Saint-Sulpice. L'article 7 des actuelles Constitutions de ces derniers est révélateur : « La compagnie n'a ni vœux, ni promesses, ni serment... ».

cesser de voir en eux d'abord une aspiration, pour les assimiler à quelques vœux nouveaux de Religion serait, on le comprend, un très lourd contresens. En 1629-1630, pendant la crise de l'Oratoire, Bourgoing et Bertin n'hésiteront pas à s'allier à Condren pour éviter pareille perversion d'un point essentiel du bérullisme (19).

*Développement théologique des deux leitmotive: équivoques qui résultent de leur interférence*

Les exigences de sainteté sur lesquelles Bérulle entend fonder la réforme du clergé sont ainsi résumées dans un opuscule qui semble dater des premiers temps de l'Oratoire:

> « l'état de prêtrise requiert de soi-même deux points:
> — premièrement une très grande perfection et même sainteté, car c'est un état saint et sacré en son institution, c'est un office divin en son usage et ministère et c'est même l'origine de toute la sainteté qui doit être en l'Eglise de Dieu;
> — secondement il requiert une liaison particulière à Jésus-Christ Notre Seigneur, auquel nous sommes conjoints par ce ministère en une manière spéciale et par un pouvoir si élevé qu'il ne convient pas même aux anges en l'état de la gloire » (20).

Nous retrouvons les deux leitmotive du projet de 1610 et entrevoyons déjà comment les vœux de servitude seront le moyen de réaliser simultanément et cette très grande perfection et cette liaison particulière à Jésus. Parallèlement à l'élaboration de son programme d'initiation mystique, et dans le prolongement de ces deux leitmotive, Bérulle est amené à développer une double théologie du sacerdoce.

Au premier leitmotiv il rattache toute une conception dionysienne du prêtre médiateur hiérarchique de grâce déifiante. Cette conception qui associe étroitement les thèmes néoplatoniciens à la théologie des Missions nous retiendra longuement: elle est la clef qui permet d'entrer dans la direction spirituelle de Bérulle. Son christocentrisme mystique, bien qu'imprégné lui-même de dionysisme, dépend en revanche du second leit-

(19) Cf. J. Orcibal, *Saint-Cyran et son Temps*, 26, 299, 357.

(20) OP. 192, § 2, c. 1270. Cet opuscule a servi à composer la préface du « Règlement de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus », c. 1624. Au livre I de son *De Sancto Sacerdotio*, Métézeau développe lui aussi ces deux thèmes. Les prêtres doivent être saints: — parce qu'ils doivent communiquer la sainteté; — parce qu'ils sont tenus de ressembler à Jésus-Christ qui a institué l'ordre de prêtrise. Cf. I. Noye, *op. cit.*

motiv: la théologie traditionnelle de l'Ordre, participation sacramentelle au sacerdoce du Christ Souverain-Prêtre peut s'épanouir dans ce dernier contexte.

Faut-il voir dans cette double théologie de l'état de prêtrise une esquisse de la distinction si soigneusement établie par M. l'abbé Laurentin entre deux types de sacerdoce (21) ? L'un, le sacerdoce royal des baptisés correspond à l'attitude intérieure du Christ Souverain-Prêtre et à la participation mystique de l'Eglise à cette attitude intérieure: il définit l'ordre de la vie personnelle de la grâce. On serait tenté de vouloir retrouver ce type de sacerdoce dans le premier leitmotiv de Bérulle. L'autre correspond au fondement ontologique du Souverain Sacerdoce de Jésus et à la participation sacramentelle des prêtres au pouvoir sacerdotal du Souverain-Prêtre. Ce type de sacerdoce structure hiérarchiquement (cet adverbe n'a évidemment pas ici le même sens que dans un contexte dionysien) l'Eglise et appartient non pas à l'ordre de la sainteté personnelle mais à l'ordre des moyens de grâce. On serait tenté de le retrouver dans les développements de Bérulle sur la liaison particulière que les prêtres doivent avoir à Jésus-Christ.

De tels rapprochements entraîneraient en réalité des confusions et feraient perdre de vue la véritable pensée de Bérulle. Parce qu'en Jésus ces deux types de sacerdoce sont réalisés de façon exemplaire et suréminente, ils ne sont pas plus dissociables en droit l'un de l'autre, au niveau du sacerdoce participé, que la sainteté substantielle de l'Humanité déifiée n'est dissociable en fait de son union hypostatique. Par leur sommet et en leur source, hiérarchie d'ordre et hiérarchie de sainteté coïncident parfaitement. C'est d'abord cela que voit Bérulle et il fonde la réforme du clergé sur la conviction que dans le sacerdoce participé des prêtres ces deux aspects ne doivent pas non plus être dissociés. Sans doute a-t-il en cela parfaitement raison, car autrement les prêtres déchireraient par leur vie le mystère d'Unité. encore faudrait-il que la souveraine convenance et l'impérieuse exigence qu'il y a à unir ces deux aspects ne vienne pas entamer la réalité de leur distinction formelle et, hélas! de leur séparation de fait. L'Aréopagite est assurément ici un mauvais maître: il fera sentir combien il est anormal de participer au sacerdoce hiérarchique ou ministériel sans participer d'une façon proportionnée au sacerdoce mystique, mais il laissera croire que la réciproque est vraie. Or, elle ne l'est pas: la Vierge, par exemple, réalise de façon éminente le sacerdoce mystique sans avoir aucune part au sacerdoce ministériel. Faute de faire une suffi-

(21) R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, II, passim.

sante distinction entre ces deux types de sacerdoce, Bérulle est amené à des équivoques, plusieurs fois même à des impasses théologiques.

Ses considérations relatives à la supériorité de l'état de prêtrises sur l'état religieux en sont un bon exemple. Dans l'ordre de la mission et des pouvoirs sacerdotaux, il est évident que le prêtre est hiérarchiquement supérieur au religieux qui ne serait pas prêtre. Mais dans l'ordre de la sainteté personnelle il n'est pas moins évident que ce dernier peut fort bien dépasser le prêtre : c'est une question de charité. Dans cet ordre de la charité théologale, qui est aussi l'ordre du sacerdoce mystique, prêtre et religieux ont donc l'un et l'autre, en commun avec tous les chrétiens, la même porte d'accès : la grâce baptismale ; et, pour le prêtre comme pour tout baptisé, la pratique des conseils évangéliques est un moyen privilégié de tendre à la perfection de la charité.

Si l'on peut et doit dire avec Bérulle et l'Ecole Française que l'état de prêtrise comporte en lui-même une exigence de sainteté personnelle supérieure à l'exigence de sainteté incluse dans l'état canonique de perfection, il va de soi que la pratique des trois conseils évangéliques est pour le prêtre un moyen non pas obligatoire mais privilégié cependant de correspondre à l'exigence de sainteté qui lui est propre. Les polémiques (fort peu évangéliques) entre séculiers et réguliers n'auraient pas sans doute entraîné autant de confusions si l'on avait soigneusement maintenu de part et d'autre que l'état de prêtrise et l'état canonique de perfection ne pouvaient être valablement comparés puisqu'ils relèvent chacun d'un type différent de sacerdoce. Faute de faire cette distinction capitale, il est arrivé aux séculiers de minimiser l'importance pour leur sanctification personnelle des vœux de religion, et aux réguliers de croire qu'il y avait dans leur profession religieuse une exigence de sainteté supérieure à celle qui se trouve dans l'état de prêtrise. Erreur de part et d'autre.

Bérulle n'est parvenu à pleinement concilier (comment l'aurait-il pu ?) ni les deux idées directrices qui lui ont servi de point de départ en 1610, ni les deux théologies du sacerdoce qui se sont développées dans leur prolongement. Chaque fois qu'il succombera à la tentation d'assimiler ces deux perspectives, nous le verrons aboutir à une impasse théologique. Mais protégé par son sens de la foi, il se garde de tirer des conclusions fâcheuses. Quand il se sent gêné, l'alternance des points de vue est pour lui une sauvegarde (22). Aussi insiste-t-il tantôt sur le sacer-

(22) Une telle alternance est particulièrement frappante dans les *Collationes*, Pâques 1614, p. 203-205.

doce mystique, par exemple dans la plus grande partie du *Mémorial de Direction pour les Supérieurs*, l'influence de Denys est alors prépondérante ; tanôt sur le sacerdoce ministériel, par exemple dans les notes inédites écrites peu avant sa mort, le recours à la scolastique reprend alors ses droits.

Nous caractériserions volontiers la doctrine de l'Ecole Française sur le sacerdoce par l'entrecroisement de ces deux théologies et non pas seulement, comme M. Pourrat l'a peut-être trop fait à la suite de la *Préface* de Bourgoing, par la plus classique d'entre elles. Petrus Aurelius, le Père Métézeau, M. Olier dans son projet pour les séminaires diocésains, J.-P. Camus lui-même, sont très dépendants du Pseudo-Denys dans leur présentation de la prêtrise (23). Comme l'a très justement remarqué M. Noye, « il semble que nous ayons là une des clefs de la spiritualité française du XVIIe siècle... Sans doute ce point méritera-t-il un jour une étude d'ensemble ; l'influence de l'Aréopagite a été jusqu'ici mieux décelée dans les controverses de la théologie mystique que dans les enseignements de la spiritualité sacerdotale ou de la tradition pastorale. Il est certain que dans la première moitié du XVIIe siècle français le « divin Denys », en qui l'on croyait bien entendre l'écho direct de saint Paul, était un des « lieux » où toute théologie du sacerdoce se devait de puiser » (24).

Laissant à d'autres une telle étude, examinons seulement comment Bérulle développe chacune de ces deux théologies, ministérielle et mystique, du sacerdoce et comment il met son programme d'initiation au service de chacune. Nous irons du plus au moins connu et commencerons donc par le thème mis en valeur par Bourgoing.

* * *

(23) « Métézeau passait pour s'être profondément pénétré de la doctrine dionysienne, puisque les docteurs qui approuvaient en 1627 son *Exercice intérieur de l'Homme chrétien* admiraient que « l'apôtre de notre France » eût à ce point « encore en ce siècle des enfants héritiers de son esprit ». Batterel (*Mémoires domestiques...*, I, p. 78) s'est curieusement mépris sur cet éloge en voyant dans cet « apôtre de notre France » Pierre de Bérulle. L'erreur, du moins, est révélatrice de l'étroite parenté entre Bérulle et le Pseudo-Denys ». (I. NOYE, *op. laud.*, p. 189). Dans les *Grandeurs* on lit : « En la Trinité, le Père est considéré comme une déité fontale (la théarchie dionysienne), pour parler avec celui qu'on nomme l'Apôtre de la France » (G., VI, 3, c. 246). — I. NOYE a donné une édition critique du projet de M. Olier pour les séminaires diocésains dans *La Tradition sacerdotale*, 213 sq. — Pour J.-P. Camus il suffit d'indiquer le titre révélateur de son ouvrage sur le sacerdoce : *Les Fonctions du Hiérarque parfait*, Paris, 1642.

(24) I. NOYE, *op. laud.*, p. 177, 189.

## 2. « L'ÉTAT DE PRÊTRISE REQUIERT UNE LIAISON PARTICULIÈRE A JÉSUS-CHRIST »

> « L'un des offices et qualités de Jésus-Christ Notre Seigneur est d'être prêtre éternellement, et même l'auteur et l'instituteur de notre prêtrise, voire en sorte que nul autre ne le pouvait être que lui » (25).

Cette affirmation fondamentale est la clef de la théologie traditionnelle du sacerdoce. Sur ce point d'ailleurs Bérulle renvoie lui-même à saint Thomas, Soto, Vasquez, etc. (26). Son christocentrisme mystique est en parfaite harmonie avec cette doctrine.

### *Jésus Souverain-Prêtre*

Jésus est prêtre par état, en raison même de son union hypostatique. Il est même le seul Prêtre, « qui est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech et fons sacerdotii in Ecclesia christiana ». S'il « n'a pas voulu exercer par lui-même son pouvoir sur les âmes... (*et s'il*) a voulu nous avoir, nous, prêtres, pour instruments », il n'en reste pas moins seul Prêtre, car nous ne le sommes nous-mêmes que pour autant que lui l'est en nous. Nous ne faisons pas nombre avec lui, mais sommes seulement ministres de son seul sacerdoce : « Ipse sacerdos, nos ministri » (27). Par le sacrement de l'Ordre, consécration qui vient de Dieu, les prêtres de l'Eglise deviennent « comme instruments en ses mains » aussi ne sont-ils pas seulement prêtres, mais « prêtres de Jésus » :

> « Christus est sacerdos et per ipsius divinitatis unctionem sacerdos; nos sumus sacerdotes per ipsiusmet Christi uncti operationem, qui nos suo spiritu ungit et consecrat in sacerdotes sibi. Christi sacerdotium considerandum, ponderandum, adorandum. Sicut Christi membra sumus per mysterium Incarnationis,... sic per Christi sacerdotium personam Christi induimus et in persona Christi operamur et fit queadam mirabilis assumptio personae nostrae Christi ad operanda mirabilia Christi ut operemur opera Christi » (28).

(25) OP. 192, § 5, c. 1271.

(26) Montsoult, 1 bis, 12, p. 19 et 20. Cette doctrine qui s'enracine dans l'*Epître aux Hébreux* est déjà développée par GRÉGOIRE de Nazianze, *Discours Théologiques*, IV et X (P.G., XXXVI, c. 132 B et 332 A); et CYRILLE d'Alexandrie, *In Jo.*, XI, 10 (P.G., LXXIV, c. 549 B-552 B); *Fragm. in Heb.* (*ibid.*, c. 961).

(27) *Summa Instituti*, c. 1627-1628; Pâques 1614, Coll., 203-204; Montsoult, I bis, 12, p. 21; *Préface du Règlement*, c. 1625; OP. 193, § 1, c. 1272.

(28) Montsoult, 1 bis, 12, p. 5. De même A.N., M 215, n° 13, § 2.

Tout au long des *Grandeurs de Jésus*, plus spécialement dans le livre VII, et en de nombreux opuscules, la subsistance de l'humanité déifiée en la personne du Verbe est présentée comme l'onction sacerdotale de cette humanité par la divinité du Fils. Cette onction fait simultanément de Jésus le Sacerdoce substantiel et la Sainteté substantielle. Médiateur parfait, il est en lui-même « la religion et la rédemption de l'Univers » (29). Bourgoing résume parfaitement dans sa *Préface* les notes inédites de Bérulle sur ce point : « L'onction par laquelle Jésus-Christ a été consacré souverain-prêtre, c'est la divinité qui a rempli et sanctifié dès le moment de l'Incarnation son humanité sacrée, ainsi que le baume ou le parfum pénètre la pâte avec laquelle il est mélangé, ou comme le feu entre dans un fer rouge et le pénètre, ou enfin comme le soleil percerait et rendrait tout éclatant de sa splendeur un globe de cristal dans lequel il serait renfermé (les Pères — *et Bérulle à leur suite* — se servent de ces exemples). En la même façon et suivant le témoignage de l'Apôtre, in ipso inhabitat plenitudo divinitatis (Col. II, 9), la Divinité est unie à cette humanité, elle la sanctifie, la consacre et la déifie. Tellement que Jésus est oint et consacré pour demeurer prêtre éternellement (Héb. VII) ; qu'il est le premier Christ, et en suite la source de la grâce et de la sainteté du sacerdoce, le seul et unique instituteur de la prêtrise en son Eglise ; que les prêtres sont les seconds christs et les oints du Seigneur par la grâce de leur consécration qui n'est qu'une participation de celle de Jésus, selon ces paroles prophétiques du psalmiste : Unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae participibus tuis. Comme s'il disait : « O Dieu Messie, ton Dieu t'a oint par dessus tes compagnons qui participent à ta divine et primitive onction, lesquels sans doute sont les prêtres de Jésus et de la nouvelle Loi » (30).

### *Le prêtre « instrument conjoint » au Fils de Dieu et l'état de servitude mystique*

L'état sacerdotal « requiert (*donc*) une liaison particulière à Jésus-Christ Notre Seigneur, auquel nous sommes conjoints

(29) *Vie de Jésus*, XXV, c. 483. Les études faites sur cet aspect du bérullisme sont nombreuses. Cf. TAVEAU, *Le Cardinal de Bérulle*, p. 104-118 ; LEPIN, *L'idée du Sacrifice de la Messe*, 3e édit., p. 463-467 ; J. GAUTIER, *L'Esrpit de l'Ecole Française de Spiritualité ;* P. POURRAT, *Le Sacerdoce ;* G. YELLE, *Le Mystère de la sainteté du Christ, selon le cardinal de Bérulle*, p. 79-105, etc...

(30) c. 103. Bérulle commente le verset du psaume 44 dans G., VII, 7, c. 276 sq.

par ce ministère en une manière spéciale » (31). Au curé de Saint-Saturnin qui lui demande conseil, Bérulle répond : « vous devez être un *instrument conjoint* au Fils de Dieu en la terre, votre condition de prêtre et de pasteur vous oblige à cet état ». La même recommandation est faite aux Supérieurs de l'Oratoire dans le *Mémorial :* « préparons-nous à la grâce et nous disposons à être des instruments vivants, animés de l'Esprit de Jésus, pour opérer les œuvres de Jésus en la terre » (32).

Saint Thomas réserve la qualification d' « instrumentum conjonctum » à la nature humaine du Christ pour expliquer comment, par elle, le Verbe cause la grâce. Par opposition, les ministres du Christ sont des « instrumenta separata » (III, q. 62, 5 c.; q. 64, 3 et 4). Bérulle ne l'ignore pas, mais son point de vue est autre. Puisque les prêtres sont « quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite ad membra » (33), qu'ils vivent intérieurement leur merveilleux privilège d'instruments animés dans les mains du Verbe Incarné! Qu'ils deviennent « instruments conjoints au Fils de Dieu en la terre », « ainsi qu'il est en son humanité l'instrument joint personnellement à la Divinité » (33bis) ! La théologie dionysienne des médiations hiérarchiques inspire cette extension de la notion d'instrument conjoint comme elle inspire aussi le programme d'initiation des *Collationes* et l'enchaînement des vœux de servitude. Prolongements de l'Humanité déifiée chargés de transmettre au Corps Mystique l'influx de la « gratia Capitis », les prêtres doivent se tenir dans les mains de cette Humanité. Pour cela qu'ils subsistent en elle mystiquement comme elle-même subsiste en la Personne du Verbe et comme le Verbe lui-même ne fait rien qu'il ne voie faire au Père parce qu'il procède de lui.

Si le curé de Saint-Saturnin avait été Oratorien, Bérulle lui aurait dit ouvertement que le meilleur moyen de devenir instrument conjoint au Fils de Dieu était de faire le double vœu de servitude; parce qu'il n'a pas encore été initié, il faut d'abord le préparer à une telle consécration et la fin de la lettre s'y

(31) OP. 192, § 2, c. 1270; et *Préface du Règlement*, c. 1624.

(32) 11 juin 1617; CB, I, 241; ou lettre 168, § 3, c. 1503. Souligné dans l'autographe. — *Mémorial*, V, c. 813.

(33) Saint Thomas, in IV sent., d. 24, q. 1, a. 3, 3, ad 2um. Cf. E.-M. Orrieux, *Fonctions et Pouvoirs hiérarchiques*, in *Revue Thomiste*, 1958, p. 657.

(33bis) OP. 192, § 4, c. 1271.

emploie (34), mais devant ses confrères, le Supérieur de l'Oratoire peut aller jusqu'au bout de sa pensée :

> « Nous ne nous considèrerons jamais que comme une suite et partie de Jésus et de Marie, et partie principale, faisant une transfusion et transport en lui de tout ce que nous sommes à nous-mêmes et de tout ce qui est nôtre, transport plus réel et volontaire que celui qui est entre l'homme et la femme par le droit de leur alliance et entre le maître et l'esclave par le titre de servitude ; et nous désappropriant par cette voie d'amour, d'hommage et de servitude, entre les mains de Jésus, comme les religieux le font par voie de pauvreté ; y ayant communauté de tout entre Jésus et nous, et désappropriation de tout ce qui nous concerne » (35).

Tel est précisément le but de la dévotion de servitude : « Je renonce à toute la puissance, autorité, propriété et liberté que j'ai de disposer de moi, de mon être, ...pour m'en démettre entièrement entre les mains de Jésus et de son humanité sacrée ». Mais une telle protestation, pour si profonde qu'elle soit, ne saurait suffire. La désappropriation totale qui nous est demandée n'est pas en notre pouvoir. Il faut que Jésus lui-même prenne possession de nous et nous établisse par grâce dans un état de servitude mystique : « je supplie l'âme sainte et déifiée de Jésus de daigner prendre par elle-même la puissance sur moi que je ne lui peux donner... et qu'elle me fasse être à elle et la servir non seulement par mes actions, mais encore par l'état et condition de mon être » (36). Que cette aspiration soit exaucée et le « vivo, jam non ego » de l'Apôtre deviendra vrai. Nous coïnciderons alors avec notre état de « prêtre de Jésus ». Car si « Jésus est Prêtre par état » en raison même de ce qu'il est, ses ministres ne peuvent le devenir « par l'état et condition de leur être » qu'en subsistant mystiquement en lui par une « ex-stase »

(34) « Pour y entrer (dans cet état d'instrument conjoint au Fils de Dieu), il faut beaucoup traiter avec lui en l'oraison, nous conformer avec lui par les vertus intérieures et extérieures et faire en sorte que nous soyons une image vive de Jésus en la terre comme il est une image vive de son Père au ciel. C'est le propre du Fils d'être l'image de son Père... Ce doit être aussi une des conditions propres des prêtres d'être l'image du Fils de Dieu en la terre... Aimez-le et le priez de vous transformer en lui. Et adressez-vous à sa très Sainte Mère, à ce qu'elle vous obtienne de lui cette grâce et miséricorde ».

(35) OP. 193, § 4, c. 1272. On notera ce rapprochement, rare chez Bérulle, de la mystique nuptiale et de la mystique de l'essence : les vœux de servitude se rattachent évidemment à cette dernière. On notera surtout que la mention de la Vierge associe la perspective des médiations dionysiennes à la perspective sacramentelle. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

(36) Formulaires, XIII et XIX.

à la fois ontologique et psychologique. Pour que la vie entière du prêtre devienne sacerdotale, il faut que s'étende à toute son activité l'extase ontologique réalisée par le sacrement. Seule capale d'en faire ainsi un parfait « instrument conjoint », l'union mystique est pour Bérulle l'univers normal du prêtre :

> « Nous ne devons agir *que* par l'Esprit de Jésus dirigeant, animant, appliquant (*et*) remplissant notre esprit comme la forme remplit la matière, comme la cause première applique les causes secondes et la principale applique les instrumentales, comme l'âme anime et vivifie le corps et comme l'Esprit de Dieu doit régir tous les esprits créés » (37).

L'accumulation des comparaisons suffit à laisser entendre qu'aucune n'est adéquate et ne parvient à exprimer la réalité qu'on veut nous faire pressentir. Nous touchons en effet à l'ineffable. Il faut y prendre garde, chez Bérulle, les épanchements métaphysiques les plus arides suppléent le don de poésie, et, comme dans ce fragment, c'est un authentique lyrisme qui se cache dans la splendeur abstraite de plus d'une page des *Grandeurs*.

### *Prolongements sacrificiels de la servitude bérullienne*

Il arrive à Bérulle de présenter dans un sens sacrificiel l'offrande de soi-même en servitude. Ce n'est pas le point sur lequel il insiste le plus. Néanmoins, en décembre 1612, au moment même où il élabore son programme d'initiation, il fait remarquer aux Oratoriens que, comme prêtres, ils sont tenus quotidiennement de s'offrir en hostie au Fils de Dieu (38). C'est la doctrine même du vœu de servitude à Jésus, mais présentée d'une autre manière :

> « Nous porterons tous par le devoir et l'esprit de cette institution, un honneur et amour spécial à Jésus-Christ, nous tenant désormais comme hosties immolées à son service, ainsi qu'il a daigné être l'hostie immolée pour nous à Dieu son Père, et nous mettant du tout entre ses mains comme organes de son esprit et instruments de sa grâce, ainsi qu'il est en son humanité l'instrument joint personnellement à la Divinité » (39).

(37) Arch. de l'Oratoire, I bis, pièce 12, p. 9. Cf. P. COCHOIS, *Les vœux de servitude et l'idéal sacerdotal proposé par le P. de Bérulle*, in Oratoriana, nov. 1961.

(38) Coll., 111. Le thème apparaît dès 1608 dans une lettre à la Duchesse de Montpensier pour la consoler de la perte de son frère, le P. Ange de Joyeuse. Celui-ci est loué de s'être « sacrifié lui-même sur l'autel de la Croix et de la Religion en hostie de louange à la Divinité » (CB, I, 90).

(39) OP 192, § 4, c. 1271.

En 1618, l'Ordonnance de la seconde Visite du Grand Couvent demande de même aux Carmélites d'être au chœur des hosties immolées à la louange de Dieu. Dix ans plus tard ce thème est développé dans une lettre circulaire : « offeramus hostiam laudis semper Deo. C'est le sacrifice auquel vous devez être en état d'hostie par abnégation de vous-mêmes, en état d'hostie à Dieu par son amour et en état d'hostie de louange par votre condition et désir universel qu'il n'y ait rien en vous qui ne loue Dieu » (40). Il faut rapprocher cet « état d'hostie » de l'état de servitude : Jésus « est sacrificateur et nous sommes ses victimes, hosties vivantes et immolées par lui à la gloire du Père » (41).

On se gardera donc de trop opposer Condren à Bérulle. Il y a sans doute entre eux de profondes différences d'accent, comme l'a bien noté M. l'abbé Cognet (42). Mais la théorie sacrificielle de Condren nous semble devoir être située dans le prolongement de la servitude bérullienne : l'oblation et l'immolation de la victime correspondent à la servitude que l'on voue et la consommation de la victime à la servitude mystique à laquelle on aspire ; cette dernière se réalisant ici-bas dans les « rigueurs » des purifications passives, avant de s'épanouir dans la vie céleste par communion à l'état glorifié du Sauveur. Sous des mots différents : servitude, dénuement, dépendance, relation chez Bérulle ; immolation, hostie, sacrifice, destruction et consommation chez Condren, n'est-ce pas la réalité d'un même anéantissement mystique qu'on cherche à exprimer ? Ces rapprochements ne font que mieux ressortir la portée mystique de la doctrine sacrificielle de Condren. Quand ce dernier l'applique au chrétien, « le terme d'oblation recouvre l'esprit de servitude autant que celui d'hostie », mais M. Galy qui a fait cette remarque, ne semble pas avoir soupçonné la portée mystique de la servitude bérullienne et cela le gêne pour se placer au véritable point de vue de Condren lui-même (43). M. Olier est fidèle à ses deux maîtres quand il identifie l'oblation de soi en servitude et l'obla-

(40) Lettre, 1, § VII, c. 1357.
(41) Préface des *Grandeurs*, c. 147.
(42) L. COGNET, *La Spiritualité Française au XVII^e siècle*, 86 à 92.
(43) GALY, *Le Sacrifice dans l'Ecole Française de Spiritualité*, 241. Par opposition au sacrifice de destruction de Condren, M. Galy croit que « la religion de Bérulle se satisfait par des élévations lyriques où l'homme confesse son néant » (p. 271). Tout en soulignant les différences d'accent, n'aurait-il pas été préférable de comparer la destruction de Condren à la « servitude essentielle à notre condition de créature » ? Il nous semble que la thèse de M. Galy aurait gagné en pénétration et en justesse si elle s'était ouvertement placée dans une perspective mystique.

tion de soi en hostie : « Je me voue à votre Fils pour être votre esclave à jamais... Je me voue encore à vous, ô mon Dieu, en qualité d'hostie » (44). Bérulle lui-même, à la fin de sa vie, influencé sans doute par Condren, sous la direction duquel il s'était placé, orientait de plus en plus sa doctrine dans un sens sacrificiel. Nous le savons par l'un de ses derniers écrits :

> « Jésus-Christ au sacrement est l'hostie du genre humain, hostie de louange et adoration hac enim homo indiget ut Deum adoret et laudet, sicut et hostia redemptionis. Si enim homo non peccasset hostia redemptionis non indiguisset, hostia tamen laudis et adorationis indiguisset (45). Utramque hostiam lex praescribebat, sed figurativam potius quam veram, imperfectam nempe hostiam pro peccato et hostiam gratiarum actionis et holocausti. Lex Christi utramque habet sed perfectissimam ; nempe ipse Christus est hostia redemptionis in cruce et hostia adorationis in altari Ecclesiae. Christus est hostia, sic sacerdos sit hostia, ne doit être autre chose en sa vie, en son geste et actions qu'une hostie immolée à la gloire de Jésus. Joannes erat vox, et non nisi vox: Ego vox. Idem dicamus de sacerdote que le prêtre soit ou est une hostie et n'est qu'une hostie, et sa vie le sacrifice qui s'immole soi-même, c'est-à-dire cette hostie à Jésus. Le prêtre sacrifie Jésus, qu'il sacrifie donc soi-même aussi et comme Jésus en cet autel et par le ministère du prêtre n'y est que pour la gloire et adoration de son Père et pour l'application de la grâce et amour de son Père aux pécheurs, qu'aussi le prêtre ne soit en terre et en l'Eglise que pour ces deux intentions » (46).

Comment ne pas remarquer en cette page l'union du sacrifice de rédemption au sacrifice de louange ? On a dit parfois

(44) J.-J. Olier, *La Journée chrétienne*, édit. Amiot, p. 162. M. Olier a parfaitement saisi la portée mystique des vœux de servitude. Influencé par Condren il limite le vœu de servitude à la servitude que l'on voue et appelle « vœu d'hostie » la servitude mystique dans laquelle Dieu seul peut établir une âme : « Le vœu de servitude comporte seulement de faire toutes ses actions dans les intentions de son maître. Et le vœu d'hostie ne dit pas seulement le vœu d'agir pour Dieu, mais de vivre et agir uniquement pour lui, se séparant de tout ce qui n'est point pour lui, comme de toute satisfaction et complaisance propre... C'est un état que celui d'hostie, qui vous tient toujours en Dieu, environné de Dieu, consommé en Dieu, ne sortant jamais de Dieu... Cela s'appelle la vie d'hostie consommée et non pas seulement immolée » (Arch. de St-Sulpice, *Mémoires Autographes*, V, 345-346).

(45) On notera le scotisme sous-jacent à cette affirmation. Les pages des *Grandeurs* sur Jésus « hostie de louange et d'adoration parfaite » sont justement célèbres. Cf. G., II, 13, c. 183 ; IV, 4, c. 212 ; XI, 4, c. 360-361.

(46) Montsoult, 1 bis, 12, p. 19, 21 et 22. Nous ne possédons pas l'autographe de cette pièce mais seulement une copie très ancienne en marge de laquelle on peut lire : « ceci a été copié sur l'écrit de la propre main de feu notre bienheureux Père, Mgr le Cardinal de Bérulle, fait du temps qu'il était Cardinal. C'est l'un de ses derniers écrits ».

qu'en raison de son scotisme Bérulle insistait beaucoup plus sur ce dernier. Est-ce si sûr ? Sans doute « la substance du mystère » de l'Incarnation, c'est-à-dire l'union hypostatique prise en elle-même indépendamment de l' « économie » kénotique de sa réalisation, est-elle le principe même de notre divinisation, mais parce qu'elle reprend notre être créé en ses dernières profondeurs et restaure notre servitude essentielle vis-à-vis de Dieu, elle est aussi et indissociablement, le principe même de notre rédemption. A cet égard, l' « économie du mystère » est une épiphanie de sa substance. La pensée de Bérulle a suivi sur ce point une lente évolution : elle commence en 1613-1614, quand les *Collationes* s'attardent à contempler non plus seulement la kénose de la Divinité dans la substance du mystère de l'Incarnation, mais la kénose de l'Humanité assumée dans le mystère de l'enfance de Jésus (47). Tout en se proposant d'honorer Jésus en lui-même, le vœu de servitude de 1615 a aussi pour but d'honorer cette kénose propre à l'économie du mystère. En 1620, une seconde version du Formulaire développe considérablement le point relatif à la privation de gloire (Form., XV, 1). A la suite des *Grandeurs* (1623), la *Vie de Jésus* (1629) identifie cette privation à « l'état d'hostie » (48). Comment dès lors l'état de servitude mystique pourrait-il ne pas être, lui aussi, un état d'hostie ? Nous dirons dans notre troisième article pourquoi Bérulle préfère situer le sommet de la vie mystique non pas dans une prégustation de la vision, mais dans une communion d'amour toujours plus poussée au mystère de la déréliction. On voit du moins déjà comment cette option est liée à une perspective sacerdotale de rédemption. Marie de Saint-Jérôme qui eut de longs et fréquents entretiens avec le cardinal durant les dix-huit derniers mois de sa vie nous apprend qu'il s'offrait à Dieu constamment en victime de rédemption. « Encore que son application fut générale sur tous les états du Fils de Dieu, il l'avait fort particulière sur celui de victime de Dieu, et il désirait fort appartenir à cet état et le porter, et être devant Dieu portant les péchés des hommes en hommage et adoration de ce que Jésus-Christ en a porté par son état de victime ; et il s'est donné à Jésus-Christ infinies fois pour cela » (49).

*
* *

(47) Noël 1614 ; Coll., p. 54.
(48) G., II, 4 ; *Vie de Jésus*, c. 490.
(49) A.N., M 233, n° 8, témoignage de Marie de Saint-Jérôme, p. 2.

### 3° « L'ÉTAT DE PRÊTRISE, ORIGINE DE TOUTE LA SAINTETÉ QUI DOIT ÊTRE L'ÉGLISE »

Tout ce que nous venons de dire se rattache presque entièrement à un seul des deux leitmotive distingués dans le projet de 1610 : « l'état de prêtrise requiert une liaison particulière à Jésus-Christ », Souverain-Prêtre. Abordons maintenant la théologie sacerdotale d'inspiration dionysienne qui se rattache au second leitmotiv : « l'état de prêtrise requiert une très grande perfection et même sainteté, car c'est (...) l'origine de toute la sainteté qui doit être en l'Eglise de Dieu ». Etre origine de sainteté ou « hiérarque », tel est le second point de vue qui nous retiendra plus longuement.

> « Produire Jésus-Christ dans les âmes... Quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis. Cette parole est grande, mais elle est véritable et doit être pesée puisqu'elle regarde notre vie et notre ministère. Dieu donc qui produit son Fils en soi-même veut de nouveau le produire dans les âmes ;... car le Père le produit en son sein au jour de son éternité, puis au sein de la Vierge en la plénitude des temps, et enfin en nos cœurs et en nos esprits à chaque heure et moment. Mais il y a cette différence que le Père produisant son Fils en soi-même est le seul principe de son Fils Bien-Aimé..., mais produisant son Fils hors de soi-même, il a voulu se servir de la Vierge pour le donner au monde et il veut se servir de nous pour le donner aux âmes et veut nous associer avec lui en un si haut et si divin ministère..., fonction qui nous lie au Père produisant son Fils » (50).

Cette page du *Mémorial de direction pour les Supérieurs* suffit à nous placer dans une nouvelle perspective. Les premiers mots indiquent que ce sera plus spécialement celle du ministère de la direction spirituelle. Il était demandé précédemment d'être « instrument conjoint » au Verbe Incarné, Prêtre Eternel, on nous parle ici de liaison au Père produisant son Fils pour être origine avec lui de toute la sainteté qui doit être en l'Eglise. Du même coup, le ministère sacerdotal se trouve associé au mystère de la maternité divine. Il nous faut évoquer la doctrine de Denys pour comprendre ce changement d'orientation.

#### *Le sacerdoce chez Denys*

Dans le *Corpus*, le sacerdoce des ministres de l'Eglise n'est qu'un cas particulier d'un ensemble de médiations qui structurent tout l'univers spirituel. On y parle donc de sacerdoce angé-

(50) *Mémorial*, X, c. 815-816.

lique ; les Hiérarchies célestes jouent, en effet, un rôle de médiation les unes par rapport aux autres et même, pour la dernière d'entre elles, par rapport à nous. Quant aux fonctions sacerdotales, la *Hiérarchie Ecclésiastique* les situe dans le prolongement des relations qui existent entre les différents ordres angéliques.

Sans doute le Christ est bien, comme homme, « le premier hiérarque », « le premier initiateur » (51) et l'instituteur même de la Hiérarchie ecclésiastique, mais alors que dans la perspective sacramentelle précédente le sacerdoce n'est pas concevable en dehors de l'union hypostatique ou en dehors de ce qui la préfigure et de ce qui en découle, ici le Verbe, en tant qu'Il est incarné, doit passer par la médiation angélique dans ses relations avec le Père. Et c'est seulement comme « Verbe très théarchique » (51[bis]) que Jésus est l'ordonnateur, l'illuminateur et le sanctificateur des Hiérarchies célestes. En l'unité de sa personne, le Christ est donc « principe et fin de toute hiérarchie », mais par une double médiation : « d'une part il rattache la hiérarchie humaine à la hiérarchie angélique, et de l'autre, récapitule en les achevant toutes les hiérarchies dans l'Unité divine » (52). C'est dans cette unité divine que s'origine toute médiation, et le sacerdoce mystique découle finalement non pas de l'union hypostatique, mais par elle de la « déité fontale » du Père (53).

Telle est du moins l'interprétation que M. l'abbé Roques donne du *Corpus*, telle aussi la manière dont Bérulle semble l'avoir compris. Les *Collationes* nous le montrent en effet hésitant devant ce qui est plus néoplatonicien que chrétien dans une telle perspective. Puis son évolution christocentrique et sa fidélité aux premiers chapitres de l'*Epître aux Hébreux* lui font ouvertement repousser l'idée du Christ recourant, même en son humanité, aux médiations angéliques :

> « Les anges inférieurs dans le ciel dépendent des supérieurs, ils reçoivent du suprême, lequel reçoit immédiatement de Dieu ; mais en cette naissance (*de Jésus*) tout est changé, tout cet ordre est renversé : le ciel maintenant est dépeuplé, les anges viennent pren-

(51) E.H., 505 B et 512 C ; cf. ROQUES, *L'Univers Dionysien*, 320-322.
(51[bis]) E.H., 444 A, 477 C, 484 A, etc.
(52) ROQUES, *op. cit.*, 322.
(53) C'est ainsi que Bérulle, après Dom Goulu, traduit le mot « théarchie » si cher à Denys. L'expression « déité fontale » est fréquente dans les *Grandeurs* (ainsi : G., V, c. 230 ; V, c. 237 ; VI, c. 246 ; VII, 3, c. 267 ; etc.). Il arrive aussi à Bérulle de traduire « théarchie » par « Source de la Divinité » (OP. 182, § VII, c. 1242). Bien entendu, c'est non pas la divinité mais la personne même du « Père, que saint Denis appelle déité fontale et originelle » (G., V, 3, c. 230). Cf. L. COGNET, in *XVII[e] siècle*, octobre 1955, p. 331, note 15.

dre et tirer en terre du Fils de Dieu, ils viennent tout quérir de lui » (54).

Pour si révélateur que soit ce renversement, de telles considérations n'en soulignent pas moins l'influence des *Hiérarchies* sur la pensée de Bérulle. Nous avons dit le rôle qu'elles ont joué dans l'élaboration de son programme d'initiation et dans la manière dont il l'a utilisé. Comment la théologie du « hiérarque », source de sainteté, n'aurait-elle pas influencé dans un tel contexte le réformateur français de « l'état de prêtrise » ? Essayons de voir jusqu'où et en quoi. Le point de vue dionysien s'harmonisera d'abord avec la théologie et la spiritualité exposées jusqu'ici, puis les divergences iront jusqu'à l'incompatibilité quand les fonctions sacerdotales seront assimilées aux médiations hiérarchiques de la Vierge et des anges.

### *Sacerdoce, paternité divine et servitude vis-à-vis de Dieu*

De même que la « maternité de la très Sainte Vierge prend son origine, son lustre et son autorité de la paternité divine de celui a quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur », de même ceux qui sont « prêtres et Pères en l'Eglise de Dieu y représentent et imitent celui qui est Père en la Divinité et duquel toute paternité est dérivée » (55). En effet,

> « le premier nom de la première Personne de la très Sainte Trinité est celui de Père, et c'est ce nom qui le constitue en sa personnalité divine, et, le rendant Père de son Fils unique, le rend principe avec lui de la personne du Saint-Esprit, car il y a ordre entre les processions divines. Or de cette doctrine, nous devons recueillir combien ce nom de Père doit être vénérable en l'Eglise et comme les ecclésiastiques doivent procéder en leur conduite comme pères, et doivent révérer la paternité et la maternité divine » (56).

(54) *Sermons et Conférences*, p. 49-50. Le thème du renversement opéré par l'Incarnation dans les hiérarchies dionysiennes est amorcé dans les *Collationes* le 22 juillet 1614 (p. 37), affirmé sans restrictions le 31 décembre 1614 (p. 52) et développé à Noël 1615 (p. 81-82). Bérulle le reprend avec ampleur dans les *Grandeurs de Jésus* (IV, 8, c. 219-220 ; VIII, 1, c. 286 ; XI, 7, c. 365) et dans la *Vie de Jésus* (XVIII, c. 465). De même dans un inédit postérieur au 28 février 1615 : « Sitôt qu'il fut conçu et formé dans le ventre virginal de sa sainte Mère, Dieu le Père commanda à tous les anges de l'adorer : et adorant eum omnes Angeli eius. Voilà qu'ils quittent le Ciel pour venir adorer cet enfant homme-Dieu, aux pieds duquel ils mettent tout ce qu'ils sont en l'état de nature, de grâce et de gloire, ne se réservant rien que le néant pour en toutes choses dépendre et relever désormais de lui. C'est peu pour sa grandeur infinie que toutes choses créées relèvent de lui, mais c'est grande dignité aux choses créées de relever d'un tel Seigneur et de si grande majesté » (A.N., M 233, « De Jesu Christo Deo Homine »).

(55) G., XI, 10, c. 375. *Mémorial*, § XXII, c. 826.

(56) OP. 191, § 6, c. 1269.

Cette perspective est centrale dans toute l'œuvre de Bérulle. L'Oratoire ne doit pas seulement faire profession « d'honorer intimement et singulièrement Jésus-Christ Notre Seigneur », « notre grand Prêtre » (57), mais parce que tout procède du Père, y compris le Sacerdoce du Christ, « haec societas (*l'Oratoire*) paternitate potius quam imperio regi debet in honorem Patris aeterni » (58).

Ce Père étant pour nous comme un « ange universel » (58[bis]), l'Incarnation n'apparaît plus comme le commencement absolu du Sacerdoce. Ce n'est pas d'abord parce qu'il unit la nature divine et la nature humaine en sa Personne que Jésus est Souverain-Prêtre, mais parce qu'étant Fils en la Trinité il est premier émané du Père et tout entier référé à lui : « le sacerdoce est adjoint à la Filiation divine et émané d'icelle » (59). Et si le Verbe incarné communique aux prêtres de son Eglise un pouvoir hiérarchique, c'est en tant qu'il a lui-même reçu de son Père cette autorité dans sa génération éternelle. Rien de plus traditionnel que cette théologie des missions dans le contexte de laquelle il est toujours nécessaire de replacer les développements précédents. Bérulle n'y manque pas, mais il le fait en s'inspirant de Denys. Ainsi, après avoir évoqué le renouvellement qui semble vouloir s'opérer en l'état de prêtrise, grâce à l'Oratoire, il conclut :

> « pour recevoir cet esprit (*de prêtrise*) de Jésus-Christ Notre Seigneur et notre Grand Pêtre,... adressons-nous à Dieu, Père de miséricorde, Père de Notre Seigneur et Dieu de toute consolation, et adorons sa fécondité divine source des émanations éternelles et origine de toutes les bénédictions qui sont departies en l'état de la grâce et de la gloire, et adhérons à cet Esprit éternel (*en interligne:* increé), Père des esprits, Père de Lumière, source et auteur de tout bien, pour recevoir ses saintes influences (*c'est le rayonnement théarchique de Denys*) ; pour concevoir son Saint-Esprit ; et pour produire au monde son dessein et son œuvre au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et en l'honneur de leurs processions éternelles (*en marge:* de la Trinité sainte et de ses processions divines), origine de tout ce qui doit à jamais émaner de Dieu en son Eglise. Car le Père éternel engendrant son Fils a engendré cet œuvre (*l'Oratoire*) s'il est sien, et produisant le Saint-Esprit il a produit cet esprit au monde (*l'esprit de prêtrise que l'Oratoire se propose de renouveler*), s'il est ordonné de lui pour son service en son Eglise » (60).

(57) OP. 192, § 1 et 3, c. 1270. De même *Summa Instituti*, c. 1627-1628.

(58) Montsoult, I bis, 12, p. 5. De même, *Mémorial*, § XXII, c. 826 ; OP. 146, c. 1187 ; A.N., M 215, n° 3.

(58[bis]) « Dieu est un ange universel et comme infini » (*Mémorial*, XXIII, c. 826).

(59) Montsoult, II, 24, p. 7-8.

(60) A.N., M 215, n° 3, § 1.

On pardonne difficilement à Bourgoing et à Gibieuf de n'avoir pas publié de telles pages. Le *Mémorial de Direction pour les Supérieurs* s'exprimait, il est vrai, de façon très semblable à propos de la « science des saints »:

> « Ars artium cura animarum, ...il faut que l'Esprit des esprits, ou pour parler selon l'Ecriture, le Père des esprits qui est Dieu, ou, si vous le voulez ainsi, le Saint-Esprit émané du Père et du Fils (61), soit le docteur de cette science et le directeur de cet ouvrage. Adressons-nous à lui et l'invoquons souvent » (62).

Cette liaison du prêtre avec la source théarchique atteint sa perfection dans la servitude mystique vis-à-vis de Dieu, qui reste le but dernier du programme d'initiation proposé par Bérulle: « je m'élève et m'unis à cette nature (*humaine de Jésus*), et par elle au Verbe éternel, et par le Verbe au Père qui l'a engendré et nous l'a donné »; « ô Père éternel, ...je vous offre mon désir et ma volonté d'entrer à présent et pour jamais en l'état de soumission, servitude et dépendance perpétuelle de votre essence et paternité » (63). Tout prêtre et plus encore tout supérieur doit être ainsi « en une dépendance de son pouvoir qui enclôt, qui régit, qui bénit toute autre puissance, pour s'y soumettre et pour n'agir que par lui et pour lui, comme n'étant que instrument et instrument de Dieu ce qui dit en deux paroles choses grandes » (64).

On aura noté le parallélisme de cette affirmation avec celle notée plus haut: « nous ne devons agir que par l'Esprit de Jésus dirigeant, animant, appliquant et remplissant notre esprit ». Elles ne s'opposent pas, mais sont au contraire intérieures l'une à l'autre. Le moyen d'être instrument de Dieu, n'est-ce pas précisément d'être instrument conjoint à l'Humanité déifiée du Christ ? Les deux théologies de l'état de prêtrise sont ici en parfaite harmonie: elles débouchent l'une par l'autre, comme les vœux de servitude, sur une mystique proprement trinitaire et sur la théologie des missions. Si l'on se voue à Jésus et à son

(61) Cette référence spontanée à Dieu le Père, plutôt qu'au Saint-Esprit auquel on attribue traditionnellement la science spirituelle et que Bérulle ne semble mentionner que par concession, nous semble significative.

(62) *Mémorial*, c. 817. Sur « Dieu, Père des esprits » voir aussi OP. 124, c. 1152; OP. 182, c. 1240-1241. Tous ces textes étant tardifs, nous ne pensons pas que la remarque du Père Bellemare sur l'opuscule 124 soit fondée, in *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, 40, note 55.

(63) Form., XVIII, 2, quatrième rédaction. Dans leur dernière version les Formulaires ne sont pas autre chose que les Elévations II et III (1625) des *Œuvres Complètes*, c. 514-530.

(64) *Mémorial*, XIX, c. 286.

Humanité déifiée c'est pour avoir une part spéciale aux relations ineffables que Jésus a eues sur terre avec son Père. Bérulle a même rédigé en 1617 une oblation de servitude au Père Eternel pour parachever son initiation (65), mais cela n'était même pas nécessaire car si « Dieu est la fin des fins, Jésus est le moyen des moyens, et le moyen qui contient et enclôt la fin »: « tout est en lui, par lui et pour lui, comme tendant à lui, comme relevant de lui, comme subsistant en lui, afin que tout soit uni à lui et par lui à son Père », aussi « nous faut (-*il*) adhérer à lui, comme adhérant au Père; il nous faut émaner de lui, comme émanant de son Père et il nous faut recevoir son Esprit, comme étant celui qui le produit avec le Père » (66).

On comprend pourquoi Bérulle se complaît tant à célébrer l'association du prêtre aux Personnes divines:

> « La vie ecclésiastique par ses propres conditions intérieures et par ses fonctions extérieures nous lie à Dieu et au monde: c'est une vie de société avec le Père éternel, avec son Fils unique, avec son (*en interligne:* leur) Saint-Esprit, et avec l'Eglise que le Fils de Dieu a fondée, que le Saint-Esprit régit en la terre, que le Père éternel possède au ciel (cum subjecerit ei omnia I Cor. 15, id est Patri), societas nostra sit cum Patre et Filio eius Jesu Christo 1a Joan., I, 3.
>
> Que de dispositions sont requises en la vie ecclésiastique au regard de tous ces sujets-là! Que de vertus doivent être acquises et pratiquées!
>
> L'association aux Personnes divines est admirable: nous offrons le Fils au Père par la vertu du Saint-Esprit, nous entrons en la Personne de Jésus-Christ et, in persona Christi, nous faisons ce grand œuvre de l'Eucharistie (panem eucharistizatum, ait Irenaeus), nous offrons cette grande, unique, éternelle hostie de louange et nous l'offrons pour tout le monde, la vertu du Saint-Esprit nous est communiquée pour faire cette opération et oblation, nous recevons ce que nous avons offert et, en cette Eucharistie, nous avons une liaison nouvelle au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à l'humanité sacrée de Jésus, et nous avons liaison comme opérant vers eux et par eux un si grand œuvre » (67).

(65) OP. 157, c. 1201-1202. Pour la datation de cet opuscule cf. *Vie de notre Vénérable Mère Marie de la Sainte Trinité* (d'Hannivel), *par M. de Tierceville, son neveu*. Arch. du Carmel de Troyes, actuellement transféré à Saint-Germain (Aube), ms A bis, p. 44.

(66) OP. 5, c. 914; G., III, 5, c. 196; OP. 11, c. 925. Cf. G., VII, 4, c. 269; VII, 7, c. 276; XI, 5, c. 362-363; et surtout OP. 87, § 2, c. 1071-1072. Cette mystique trinitaire est l'âme du bérullisme, cf. L. Cognet, *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, in *XVIIe siècle*, oct. 1955, p. 330.

(67) Montsoult, I bis, 12, p. 8. Dans ses *Vindiciae* Petrus Aurelius s'inspire de ces vues pour exposer les relations du prêtre avec les Personnes divines. Cf. J. Orcibal, *op. laud.*, p. 358.

### *Sacerdoce, médiation hiérarchique du Christ et vœu de servitude à son humanité déifiée*

Mais cette association du prêtre aux Personnes divines et plus spécialement au Père des esprits n'est pas immédiate, nous venons de le voir ; si l' « art divin d'instruire les âmes et (*de*) les régir dans les voies intérieures » est le secret du Père, il ne nous est communiqué qu' « en l'école du Fils de Dieu ». « Adressons-nous (*donc*) à Jésus, le souverain des âmes, le docteur de justice, celui que le Père nous a donné pour écouter, ...apprenons en son école, soyons sous sa discipline, apprenons cet art et les secrets qu'il a puisés au sein du Père et qu'il veut révéler au monde » (68). C'est donc pour bénéficier du rayonnement théarchique de la déité fontale qu'il faut se faire l'esclave du Fils de Dieu et de son humanité déifiée. Nous retrouvons l'enchaînement des médiations qui structure le programme d'initiation des *Collationes* et qui rejoint la théologie des missions en s'épanouissant dans une mystique trinitaire. Quel que soit le point de vue auquel on se place, sacramentel ou mystique, le sacerdoce est toujours un office de médiation et se définit donc par une double relation passive et active ; passive vis-à-vis de celui qui envoie, active vis-à-vis de ceux à qui l'on est envoyé. Dans la perspective dionysienne on dira : relation passive vis-à-vis de la source théarchique ; relation active vers les ordres inférieurs auxquels on doit transmettre les influences divinisantes qu'on a soi-même reçues. Jésus est Souverain-Prêtre parce qu'il possède en plénitude ces deux relations, passive comme Fils et premier émané en la Trinité, active « comme Père en l'Incarnation ».

Chargé de prononcer l'oraison funèbre de Bérulle, Cospéan prit pour thème les dernières paroles du cardinal confiant l'Oratoire « a Jésus comme principe en la Trinité et comme Père en l'Incarnation ». Choix judicieux. La théologie du sacerdoce mystique y est tout entière impliquée. Premier émané du Père, Jésus est avec lui en la Trinité principe de l'Esprit-Saint. Sa personne est donc définie par la double relation passive et active qui constitue toute médiation hiérarchique. Avant même son Incarnation le Verbe est en lui-même, mais de façon suréminente, l'Exemplaire de tout sacerdoce. En ce sens le Père Broutin peut écrire : « Dans le Pontife par excellence le sacerdoce est éternel (*Héb.*, VII, 24). « Du fond de sa substance, ex utero, (le Père) se donne tout à un autre lui-même, toujours contemporain et bénéficiaire intégral et comme héritier de son

(68) *Mémorial*, c. 817-818.

règne, de sa puissance, de sa fécondité. Et (le Fils) n'est ce qu'il est qu'en se donnant à son tour, qu'en se restituant par une oblation permanente de vérité et d'amour ; et cet acte sacrificiel qui lui est propre est cela même par quoi il exprime la plénitude de l'Etre dont il a tout reçu ». Ce mouvement de la procession trinitaire fonde le sacerdoce du Christ : le Fils est essentiellement Prêtre parce que référé tout entier au Père (*Héb.*, V, 5, 6) » (69).

De même en l'Incarnation, Jésus est défini par la double relation passive et active qui le fait médiateur parfait et Souverain-Prêtre puisqu'il est à la fois émané par rapport à son Père et principe par rapport à nous. Il est à la fois Fils et Père, Père au sens biblique de Roi, Pasteur et Chef, et sa Paternité vis-à-vis des membres de son Corps mystique se situe dans le prolongement de la spiration active qu'il a en commun avec le Père de toute éternité « tamquam ab uno principio ». On comprend l'importance accordée par Bérulle au verset messianique d'Isaïe : « Pater futuri saeculi » (70) et à la désignation de l'Esprit comme Esprit de Jésus. Les chrétiens ne sont fils adoptifs du Père et frères du Christ que dans la mesure où ils sont d'abord les enfants du Verbe fait chair. Nous recevons tout non seulement par lui, mais *en lui.* Les développements de Bérulle sur Jésus « Père en l'Incarnation » relèvent autant de son dionysisme que de son imprégnation paulinienne.

Quant aux prêtres de l'Eglise, ils devront avoir eux aussi une double relation passive et active ; passive vis-à-vis de Jésus et en lui vis-à-vis de la déité fontale ; active vis-à-vis de ceux qui leur seront subordonnés. Il va sans dire que la servitude mystique que Bérulle fait désirer aux Oratoriens correspond à la perfection de la relation passive qui les fait être prêtres :

> « quamvis omnes qui gratiam Dei recipiunt divinae naturae consortes efficiuntur, non omnibus tamen ea vitae divinae participatio per illam communem gratiam habitualem, sed per speciale dumtaxat auxilium communicatur ad quod obtinendum *sacerdotes* (*Deus*) *obligavit ex officio* » (71).

(69) P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae*, p. 75. La citation faite par le Père Broutin est empruntée à M. Blondel, *L'Etre et les Etres*, p. 188.

(70) Bérulle le commente inlassablement. Par exemple dans les *Grandeurs:* V, 9, c. 238-239 ; IX, 4, c. 330-331 ; X, 3, c. 338 ; X, 4, c. 340, 344. Il dépend sur ce point des *Noms de Jésus-Christ* de Luiz de Leon.

(71) Coll., mars 1615, p. 69. C'est nous qui soulignons.

*Sacerdoce, maternité divine et vœu de servitude à la Vierge*

Si le point de vue dionysien associait le prêtre à la médiation hiérarchique du Christ seulement, nous n'aurions pas pu parler sans excès d'une double théologie du sacerdoce chez Bérulle, mais il ne suffit pas au prêtre pour dépendre du Père des esprits de se faire l'esclave du Christ et de son humanité déifiée. Le sacerdoce qu'il reçoit l'associe en effet à tous les médiateurs hiérarchiques qui dépendent du Christ, notamment à la Vierge et aux Anges, et c'est ici que la perspective dionysienne s'écarte vraiment de la perspective sacramentelle.

A la Vierge d'abord, car sa médiation « après et sous celle de son Fils » transcende toute autre médiation hiérarchique en raison même de sa maternité divine qui l'établit dans un « rapport singulier et admirable » avec Jésus (72) et l'associe au Père en sa paternité (73). Elle constitue « un ordre à part », « l'ordre et l'état de la Mère de Dieu » :

> « Ordre distinct et séparé de tous les ordres qui sont entre les anges et entre les saints (*claire allusion à la Hiérarchie Céleste et à la Hiérarchie Ecclésiastique de Denys*). Ordre qu'elle remplit seule et auquel elle est unique, comme le Fils de Dieu est unique en l'ordre et en l'état de l'union hypostatique!... Ordre le plus excellent qui puisse être après l'ordre et la dignité suprême de l'union hypostatique réservée au Fils unique de Dieu! Ordre qui suit de près cette union divine et personnelle, qui a ses fondements en elle et qui lui est conjoint pour jamais » (74).

C'est la raison pour laquelle les deux vœux de servitude au Christ et à la Vierge sont, eux aussi, conjoints pour jamais. Par

(72) Formulaire, IV, 4 et X, 1.

(73) Ce thème est développé par Bérulle avec prédilection : « quelques-uns estiment que le Père a revêtu la personne de la Sainte Vierge de sa puissance et fécondité paternelle, pour la rendre capable d'engendrer son Fils dans le temps ». (OP. 156, § 3, c. 1200). Cf. CB, II, 344-345 ; G., XI, 9 et 10, c. 373-375.

(74) G., XI, c. 377. De même : CB, II, 354 ; Coll., p. 610 (Toussaint 1613) ; p. 50 (Noël 1614) ; p. 70 (25 mars 1615) ; *Elévation III*, § 7, c. 524-525. Dans une conférence faite aux Carmélites, Bérulle va plus loin : « la qualité et dignité de Mère de Dieu... font entrer (la Vierge) en l'ordre de l'union hypostatique, étant Mère du même Fils duquel Dieu est Père » (Marseille, ms 467, p. 20). De même dans un discours de controverse *De la Présence du Corps de Jésus-Christ en l'Eucharistie*, c. 721-723. SUAREZ a été le premier à rattacher la Vierge à l'ordre de l'union hypostatique. Bérulle semble s'inspirer de lui. L'idée a été reprise par de nombreux théologiens. Cf. J. NICOLAS, *L'Appartenance de la Mère de Dieu à l'Ordre hypostatique*, in *Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales*, 1937, p. 147 sq.

son élévation la Vierge se trouve en effet gratifiée d'un pouvoir hiérarchique absolument unique :

> « elle a une sorte de droit et de propriété sur lui (*Jésus*), qui ne convient qu'à elle et qui est émané du droit et de la propriété que le Père Eternel a sur son même Fils... Par ce droit si haut et si éminent, et dérivé encore d'une source si haute et si éminente, comme le sein du Père, elle a un droit et un pouvoir spécial de donner Jésus aux âmes » (75).

Du point de vue du sacerdoce mystique et dionysien, la Vierge est donc prêtre de façon éminente. Saint-Cyran, en bérullien logique, le dira sans détour : « la Vierge, laquelle j'appelle toujours l'idée des prêtres, lui donnant en cela le nom que Platon donnait à ses idées : ipsa Sacerdos » (76). Mais le disciple ici, en le durcissant, trahit son maître. Une réaction de prudence, en effet, retient Bérulle. Il n'ose pas une seule fois donner à la Vierge le titre de « prêtre ». Trop dépendant de Denys pour distinguer nettement deux types de sacerdoce, il est aussi trop profondément nourri de la Tradition la plus orthodoxe pour ne pas sentir l'équivoque. Du point de vue du sacerdoce mystique, Métézeau, autre bérullien, n'a d'ailleurs pas tort d'affirmer que « le prêtre et la Vierge sont également médiateurs », mais à des degrés hiérarchiques bien différents. Tel est le point de vue qui domine les *Collationes* et les conférences du Visiteur des Carmélites :

> « Nous sommes obligés d'être soumis et obéissants à nos pères et prélats, à nos maîtres selon Dieu, parce qu'ils ont quelque autorité sur nous de la part de Dieu, et la Vierge comme Mère de Dieu a plus d'autorité sur nous que tous ceux qui ont ce pouvoir-là sur nous, étant la plus proche de Dieu (*ce qui dans la perspective où nous sommes fonde à la fois la sainteté et l'autorité hiérarchique* — ἐνέργεια ἱεραρχική — *de la Vierge*), étant leur suprême à tous (sic), étant notre reine et souveraine ; est-il donc pas bien raisonnable que nous fassions profession de servitude... vers elle ? » (77).

(75) Circulaire du 15 janvier 1623 aux Carmélites de Toulouse et de Bordeaux, CB, II, 545 et 354 ; ou c. 1345 et sq.

(76) *Lettres chrétiennes et spirituelles de Messire Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, qui n'ont point encore été imprimées jusqu'à présent*, s.l., 1744, t. 2, p. 718. De même : « la Vierge est sa (de Jésus) suréminente prêtresse et ipsa sacerdos », *ibid.*, p. 618. Ces textes ont été repris par AMELOTE (*Manuel des Dévotions...*, 1655, p. 68) ; M. l'abbé LAURENTIN les a crus inauthentiques (*Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, t. I, p. 354). Nous devons à l'obligeante érudition de M. Orcibal de pouvoir en donner les références exactes.

(77) MÉTÉZEAU, *De Sancto Sacerdotio*, livre I, p. 169. *Sermons et conférences*, p. 217.

Ce qui vaut pour les Carmélites, vaut a fortiori pour les Oratoriens qui doivent se vouer en servitude non seulement à Jésus et à son humanité déifiée mais à sa très sainte Mère : « nous ne nous considérerons jamais que comme une suite et partie de Jésus et de Marie ». L'enchaînement des médiations est aussi parfaitement marqué que leur terme dans l'oblation de servitude au Père Eternel : « je me rends et établis l'esclave de Jésus et de Marie, en l'honneur de la plénitude de votre divinité en l'humanité sacrée de Jésus, et de la plénitude de l'Esprit de Jésus en la très Sainte Vierge » (78). Comme dans les *Grandeurs*, pour faire comprendre que tout découle de la « déité fontale », Bérulle suit ici un ordre qui correspond à un mouvement de πρόοδος. A l'opposé de cet ordre d'exposition logique, les Formulaires ont été proposés dans un ordre inverse de reflux ou d'ἐπιστροφή, le seul susceptible de convenir à une initiation. Mais, la chose est frappante et mérite d'être relevée, si l'on fait profession de servitude envers la Vierge d'abord, puis, grâce à sa médiation, envers Jésus et son humanité déifiée, le vœu s'adresse toujours à Dieu, terme de l'initiation : « je fais vœu *à Dieu* de servitude perpétuelle à la très Sainte Vierge, ...à Jésus-Christ ».

*Sacerdoce et médiation angélique*

Les prêtres sont aussi en relation avec les anges. Quels vont être les rapports de leurs médiations respectives ? Bérulle est ici plus que jamais écartelé par ses deux théologies du sacerdoce.

Denys enseigne que si la Hiérarchie Ecclésiastique entre « en collégialité avec le sacerdoce angélique dont la forme est divine », c'est à titre d'inférieure et de subordonnée. Mais son christocentrisme fait affirmer à Bérulle que l'Incarnation opère un renversement des hiérarchies dionysiennes, dès lors « le plus haut degré du monde est celui du sacerdoce, ordre supérieur aux ordres angéliques et plus désirable et que nous devons aussi plus choisir » (79). Ceci met Bérulle à l'aise pour faire comprendre aux prêtres qu'il veut réformer, leur éminente dignité :

(78) OP. 193, § 4, c. 1272 ; 157, c. 1202.

(79) Montsoult, I bis, 12, p. 12. De même, dans un autre inédit : « Les anges, autrefois, avant l'Incarnation, gouvernaient les hommes comme seigneurs et recevaient leurs adorations et hommages... Mais depuis l'Incarnation, les anges, remarquent plusieurs Pères, n'ont plus voulu souffrir l'adoration des hommes, mais se sont réputés serviteurs (*Héb.*, I, 14)... Servitude non seulement envers Dieu, mais envers ceux qui sont rachetés de Jésus, dit S. Thomas, Ia, q. 112, a. 1. Voyez ad 4, plusieurs raisons de cela ». Une raison retient plus particulièrement Bérulle : « la nature hu-

« Quelle abstraction, quelle élévation, quelle appropriation à Dieu requiert une si grande opération et un si saint ministère (*l'Eucharistie*)! Tout ce qui est de la perfection intérieure et de la communication avec Dieu en sa plus haute éminence est inférieur à la dignité de cet état et opération. Tout ce que la vie monastique suppose en abstraction et éminence nous est propre plus qu'aux ermites et religieux selon saint Denys: « sunt enim tantum primi e populo, sacerdotes vero olim rectores erant et populi et illorum ». Immo ipsorum angelorum perfectio nobis est inferior ad sublimiora enim vocamur » (80).

Parti de la perspective dionysienne pour affirmer la supériorité du prêtre sur les religieux, Bérulle est contraint de la quitter et de recourir à la théologie du sacerdoce sacramentel pour dire le prêtre supérieur aux Anges. L' « ad sublimiora » de la prêtrise est ainsi développé dans une lettre envoyée à un Oratorien:

« Le principal office d'icelle (*la prêtrise*) consiste en la prière que nous faisons, et en l'oblation que nous présentons à Dieu pour son peuple et pour son Eglise (*c'est-à-dire la messe*). C'est ce que j'honore le plus en la prêtrise, c'est ce que les anges y révèrent davantage, et ce qui ne leur est pas communiqué; coopérant au salut du monde par leurs prières, assistances et inspirations, mais non au Fils de Dieu en cette sienne grande et admirable opération, en laquelle consiste le mystère de la prêtrise » (81).

Le thème est classique, surtout à propos de l'Eucharistie, mais Bérulle sent qu'il est équivoque et erroné de passer, comme il vient de le faire, de la supériorité d'une fonction sacramentelle à la plus grande perfection mystique de celui qui l'exerce (angelorum perfectio nobis est inferior) aussi revient-il souvent à la perspective dionysienne en supposant que la Hiérarchie ecclésiastique dépend de la Hiérarchie Céleste, surtout quand il s'agit de guider les âmes dans les voies de Dieu. « Recourez aux bons anges qui sont les médiateurs en la terre des conseils

maine est plus alliée à Dieu que l'angélique et établie, par l'ordre de l'Incarnation, la première en la hiérarchie et Eglise chrétienne; et d'elle, en quelques sujets, comme il est indubitable en Jésus et en sa Mère, les anges sont illuminés (*Eph.* 3, 10) ». (A.N., M 233). Le thème de la supériorité des fonctions sacerdotales sur les fonctions angéliques se retrouve dans toute la Tradition, notamment chez saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, ...et dans l'*Imitation de Jésus-Christ* (livre IV, n° 5). Après Bérulle et Saint-Cyran (*Vindiciae censurae Facultatis Parisiensis*, p. 83), tous les maîtres de l'Ecole Française développent ce thème: cf. POURRAT, *Le Sacerdoce*, p. 103-104.

(80) Montsoult, I bis, 12, p. 8.

(81) CB, III, 623; ou c. 1496.

de Dieu sur ses âmes et sur ses œuvres », écrit-il au Père du Faur (82). Lui-même dans sa correspondance ne cesse d'invoquer la protection des anges: anges gardiens, anges des monastères et des maisons, anges de l'Ordre et de la Congrégation (83). Leur médiation se situe entre celle de la Vierge et celle des prêtres (84). Que peuvent faire de mieux ces derniers sinon les imiter ci-bas:

> « régir une âme et une maison de Dieu (85) pour une fin céleste et surnaturelle suppose une grâce et une puissance céleste et surnaturelle; car c'est passer les bornes de la nature, c'est entrer en la part et fonction des anges qui, étant bienheureux, sont tutélaires des âmes: c'est imiter en terre ce qui se fait au Ciel, c'est-à-dire c'est faire un œuvre et avoir un gouvernement qui correspond aux œuvres et aux Hiérarchies du Ciel. Car c'est un même Dieu qui a fait le Ciel et la terre et les régit par sa Providence, sa Sapience et sa Puissance. C'est un même Dieu qui dans la terre comme au Ciel veut que sa volonté soit accomplie et que sa sainteté y soit reconnue, adorée et participée. C'est un même Dieu qui a mis un ordre (τάξις) et conduite de grâce en la terre comme au Ciel, dans lequel ordre entrent les anges et les hommes, comme parties, et parties égales de sa Providence (πρόνοια). Car encore qu'entre ces deux natures il y ait beaucoup de choses différentes, les hommes en ce sujet sont semblables aux anges, servant comme eux à l'ordonnance divine (διακόσμησις) et portant en l'Ecriture même nom, même qualité d'anges et d'envoyés pour le service de ceux qui sont appelés au salut; et aussi leurs fonctions sont semblables, car au Ciel aussi bien qu'en la terre, il y a à purifier (καθαίρειν), à illuminer (φωτίζειν) et à perfectionner (τελεσιουργεῖν) » (86).

(82) 16 juillet 1619 (CB, II, 47). De même au Père Philippe, le 16 mai 1619 (CB, II, 27). L'oraison de l'office de saint Gabriel (c. 1741) suppose que les Oratoriens sont introduits dans l'intimité de l'Amour de Jésus et de Marie par la médiation de l'Ange de l'Annonciation.

(83) « Il disait toujours qu'il fallait recommander toutes les affaires aux saints et aux bons anges de la ville où on était » (A.N., M 233, n° 7, Témoignage du frère Cheureau, § 65-66).

(84) C'est du moins ce que l'on peut déduire d'une lettre envoyée au Père Gibieuf, le 26 juin 1619 (CB, II, 43), et de tout le programme d'initiation des *Collationes*.

(85) On notera l'assimilation des fonctions de Supérieur ou de Visiteur aux fonctions de directeur de conscience et d'initiateur mystique.

(86) *Mémorial*, II, c. 811. Tout le *Mémorial* est ainsi calqué sur Denys. On trouve des développements parallèles chez tous les Maîtres de l'Ecole Française, notamment chez Olier: « Les anges ont trois propriétés: l'une de purifier, l'autre d'illuminer et l'autre d'unir à Dieu. Ce sont ces trois conditions que l'Eglise requiert dedans les prêtres... Pour être dans l'état de purifier il faut être premièrement soi-même dedans la pureté et s'être conservé dans l'innocence pour avoir proprement ce don là et être semblable aux anges. — Pour illuminer il faut avoir l'esprit pur et net, l'esprit intel-

« C'est pourquoi le nom d'anges est donné aux prêtres et aux médiateurs, car leur office est angélique », comme les anges « ils sont les médiateurs en la terre des conseils de Dieu sur ses âmes et sur ses œuvres », « car les prêtres sont anges et les évêques sont des archanges commandant à des anges » (87).

Dans son projet de 1610, Bérulle insistait beaucoup sur le rattachement des prêtres de l'Oratoire aux Evêques. Etait-ce pour profiter de la vogue du richérisme et faire bien voir aux évêques la nouvelle congrégation ? Certainement pas. Bérulle s'est d'ailleurs toujours opposé à Richer. Cette idée-force se rattache elle aussi à la *Hiérarchie Ecclésiastique* où les prêtres sont dans une dépendance mystique de l'évêque ou hiérarque. Le thème de l'épiscopat « vive source de grâce » est magnifié par Saint-Cyran (88) et se retrouve dans le projet de M. Olier pour les séminaires diocésains. « Le supérieur du Séminaire est Monseigneur l'Evêque, qui contenant en soi la plénitude de l'esprit et de la grâce répandue et dilatée dans le Clergé comme en ses membres et ses ministres, c'est lui seul qui lui peut et lui doit donner son esprit et sa vie... C'est tout perdre en l'Eglise de ne pas être animé de la vie de l'Evêque et de l'esprit essentiel que Dieu a mis en eux pour la sanctification du clergé » (89).

On voit comment nous sommes inévitablement amenés à nous poser la question suivante : Bérulle n'aurait-il pas vu dans ses charges de Supérieur et de Visiteur « un office angélique » :

ligent et capable d'étude. Il faut avoir un esprit arrêté et propre à l'oraison et la contemplation pour puiser dedans Dieu les lumières divines et qui sont les uniques lumières qui illuminent les esprits. — Il faut en troisième lieu unir les âmes à Dieu. Il faut donc avoir des âmes dans la charité, des âmes qui aiment l'oraison... afin de parvenir soi-même premièrement à l'union à Dieu pour pouvoir après donner l'instruction aux autres, et connaître premièrement en soi les voies divines pour après en instruire les autres » (*Mémoires Autographes*, III, 327).

(87) Lettre de 1628 : CB, III, p. 413 ; ou c. 1354. *Narré*, XIX, c. 607.

(88) Cf. J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne*..., p. 334-375. Pendant qu'il luttait pour la défense de la Hiérarchie en Angleterre, Bérulle a vu dans la dépendance mystique des prêtres diocésains par rapport à leurs évêques un argument tout trouvé pour décocher une flèche aux Jésuites : « Nous devons renouveler cet esprit et cette discipline ecclésiastique selon son ancien usage en deux choses, et en la perfection, et en l'ordre et discipline de l'Eglise en la dépendance de la hiérarchie quod non faciunt Patres Jesuitae, qui maxime omnium jus novum in ea re statuunt, imo augent et caet. Quod a nobis alienissimum esse debet ». (Montsoult, I bis, 12, p. 11. Note marginale du copiste : « il l'avait écrit plusieurs années avant sa mort »).

(89) Edit. Noye, in *La Tradition Sacerdotale*, 221-222. Le thème est développé in *Mémoires autographes*, VII, 2225-225 ; *Mém.* édit. Migne, c. 1113.

l'office même d'un hiérarque dionysien ? Son programme d'initiation mystique et la manière dont il l'a proposé ne sont-ils pas liés à la conviction profonde qu'il avait d'être « médiateur en la terre des conseils de Dieu sur les âmes » qui lui étaient confiées : celles des Oratoriens et des Carmélites ? Nous répondrons à ces questions dans un prochain article. Soulignons seulement ici combien une telle théologie mystique du sacerdoce est de nature à faire comprendre l'exigence de sainteté requise par l'état sacerdotal.

*Etat sacerdotal et sainteté*

> « Considérez avec moi, *écrit Bérulle aux Carmélites pour raviver leur ferveur dans la récitation de l'office divin*, que cette action de louer Dieu est l'usage de la vie céleste et la fonction continuelle de l'éternité. C'est l'office des Séraphins, des Chérubins et des Trônes dans le Ciel, et de tous les bienheureux. C'est l'office des prélats, des pasteurs et des prêtres en la terre, c'est-à-dire de tout ce qui est le plus saint et sacré en la terre et au ciel. Et c'est par la sainteté de votre vie que vous êtes associées à cette partie de notre ministère, car autrement, elle ne vous conviendrait pas, tant elle est excellente » (90).

Tous les éléments de cette exhortation sont pris à Denys. Séraphins, Chérubins et Trônes constituent sa première hiérarchie céleste. Sur terre leur correspond une autre triade : hiérarques (ou évêques), sacrificateurs (ou prêtres) et ministres (ou diacres). Notons qu'en traduisant par « prélats, pasteurs et prêtres », Bérulle identifie les hiérarques de Denys aux prélats de son temps, c'est-à-dire non seulement aux évêques mais à tous les Supérieurs ecclésiastiques. Quant aux Carmélites, c'est uniquement par leur sainteté qu'elles méritent d'être associées aux fonctions de ces derniers. Denys enseignait aux moines qu'ils avaient pour « devoir d'imiter, autant qu'ils le pouvaient sans profanation, la vie sacerdotale ». N'est-ce pas ce que fait ici Bérulle ? Pour lui aussi, « c'est en accédant aux opérations sacrées du sacerdoce que nous nous rapprochons des essences qui nous dépassent » (91). De par leurs fonctions, prélats, pasteurs et prêtres doivent être ce qu'il y a de plus saint sur la terre ; associés aux chœurs des anges dans leur office de louange, ils font remonter jusqu'à Dieu toute créature. C'est la théurgie dionysienne.

(90) CB, III, 524 ; ou c. 1338.
(91) E.H., 533 D ; C.H., 372 B ; trad. H. de Gandillac. Cf. Roques, *op. cit.*, 319.

mais c'est aussi tout le mouvement ascensionnel des Formulaires. Seule la servitude mystique qu'ils font désirer peut correspondre à la sainteté requise par l'état de prêtrise.

La liaison intrinsèque établie par Denys entre état sacerdotal et état déifié l'amène, et Bérulle avec lui, à voir dans le prêtre la plénitude du chrétien ; ce dernier « n'étant qu'un prêtre imparfait ou pour mieux dire un prêtre commencé, et le prêtre un chrétien parfait et accompli » (92). Sans doute cette affirmation est-elle de Saint-Cyran et non pas de Bérulle. Mais le disciple ne fait ici que donner l'aboutissement des pensées du maître. Nous retrouvons l'équivoque fondamentale signalée au début de ces pages. Est-ce à dire que Bérulle ignore la distinction qui existe entre la hiérarchie d'ordre et la hiérarchie de sainteté ? Assurément pas. Il lui arrive dans les *Collationes* de rappeler nettement cette distinction, mais c'est toujours pour inviter la hiérarchie d'ordre à se rapprocher de celle de sainteté :

> « Certum est quod in hac inferiori Hierarchia Ecclesiastica diversitas ordinum est penes auctoritatem quam unus prae alio habet in Ecclesia ; at vero in Coelesti Hierarchia diversitas est penes amorem. Et in sanctis qui regnant cum Angelis in coelo haec etiam diversitas inter illos est penes amorem, unde quod alibi diximus de Choro Jesu Christi qui in coelis est, et in terra diversitas hominum petenda est ab amore quo alii cum hoc speciali amore amplectuntur eique serviunt prae omnibus aliis » (93).

En d'autres termes, Bérulle est persuadé que la hiérarchie ecclésiastique devrait correspondre à la hiérarchie mystique des âmes, et son zèle de réformateur du clergé procède de cette conviction. Ecoutons-le encore :

> « bien régir (*les âmes*) et être bien régi est un don singulier de Dieu, et est un don d'un même esprit de Dieu, qui donnant aux uns la prudence et aux autres la docilité, aux uns l'autorité et aux autres l'obéissance, donne souvent une pareille grâce aux âmes et aux conditions différentes, et même quelquefois donne une grâce plus abondante et plus élevée à ceux qui sont régis, que non pas à ceux qui régissent » (94).

On notera la saveur du « quelquefois ». Bérulle qui pense à des âmes aussi saintes que celles d'un Odet de Saint-Gilles ou d'une Catherine de Jésus en tire immédiatement une leçon d'humilité. Mais enfin cela n'est pas dans la logique de la théorie des médiations dionysiennes. Normalement un Supérieur devrait être

(92) *Lettres chrétiennes et spirituelles de Messire Jean du Vergier de Hauranne...*, 1744, t. I, p. 145.
(93) Pâques 1614 ; Coll., 205. De même A.N., M 216, n° 3 (23).
(94) Préface du *Mémorial*, § 3, c. 809.

plus saint que ses inférieurs. Quelques pages plus loin, après avoir rappelé que le don de bien conduire les âmes fait partie des « dons gratuitement donnés pour le salut des autres », Bérulle revient d'ailleurs au point de vue dionysien :

> « Quelle vertu, condition et direction doivent avoir les âmes des Supérieurs, qui ont d'autres âmes à régir! Certes, si elles sont toutes semblables en la nature, selon les Philosophes (*à la différence de ce que S. Thomas dit des Anges*), celles-ci au moins doivent être supérieures en la grâce, et être plus pures et plus élevées que les âmes qu'elles régissent » (95).

Nous comprenons maintenant la portée du leitmotiv dont nous sommes partis : le prêtre doit être saint, puisqu'il est « l'origine de toute la sainteté qui est en l'Eglise », « puisqu'il est le principe de tout le bien qui s'y opère et que sans lui il n'y aurait aucune grâce communiquée aux hommes » (96). « Qu'il commence donc par prendre part lui-même à la plénitude des dons sacrés que Dieu lui a donné mission de distribuer ensuite aux autres : et c'est à ce prix seulement qu'il sera en mesure de les distribuer » (97), « car ceux qui lui sont soumis ne le sont pas pour être régis par ses passions, ni par son esprit, mais par l'Esprit de Dieu en lui : et cet Esprit de Dieu le doit régir, et régir les autres par lui » (98).

*
* *

Qu'il y ait parfois une démesure chez le Fondateur de l'Oratoire ne semble pas douteux. Notamment quand son dionysisme l'entraîne à affirmer que les Supérieurs doivent avoir « des âmes plus pures et plus élevées » que celles qu'ils « régissent ». L'idéal n'est pas en effet pour un Supérieur d'être plus que ses inférieurs, mais de parvenir à la pleine mesure de sainteté à laquelle Dieu le prédestine. Seul ce dernier point de vue établit dans une attitude vraiment théologale et permet aisément au Supérieur d'admettre qu'il y a plus de sainteté dans les « petits ». Contrairement à ce qu'on pourrait croire, rien de tout cela n'est étranger à Bérulle, il suffit pour s'en convaincre de lire la lettre-préface qu'il rédigea pour la seconde édition de la *Vie de Cathe-*

(95) *Mémorial*, VI et VII, c. 814. Sur l'astrologie mystique qui sert de contexte à cette affirmation, cf. P. Cochois, *Bérulle et le Pseudo-Denys*, in *Revue d'Hist. des Religions*, 1961.
(96) Projet de 1610 : CB, I, 118. J.-J. Olier, *Traité des Saints Ordres*, édit. Gautier, p. 223.
(97) E.H., 445 A et 372 B.
(98) *Mémorial*, XXIV, c. 830.

*rine de Jésus* (99). Mais il ne lui est pas possible de tout concilier : ce qu'il y a de trop néoplatonicien dans les principes de Denys le gêne plus d'une fois et sa doctrine n'est pas toujours absolument sûre.

D'un autre côté son dionysisme a l'inappréciable avantage de le délivrer d'une perspective trop étroitement sacramentelle. On ne pourra jamais aboutir avec cette dernière, quand il s'agira d'inviter les prêtres à la perfection, qu'à des raisons de convenance, si impérieuses soient-elles. Or il y a plus. Le ministère pastoral n'est pas seulement sacramentel au sens strict, il s'en faut de beaucoup. Prédication, prière, conduite des âmes requièrent une divinisation correspondant à la mission. Si celle-ci confère « l'autorité », il reste que « nous n'avons pas autorité pour avoir autorité, mais simplement pour faire la charité : c'est la fin et le dessein de la puissance qui nous est donnée ». Or, pour que les Supérieurs hiérarchiques remplissent « le service et l'exercice de la charité de Dieu envers les âmes », il n'y a pas seulement convenance et exigence, mais nécessité de sainteté, « puisque l'esprit par lequel ils opèrent saintement est celui-là même par lequel ils sont saints » (100). Cela est tout spécialement vrai dans la conduite des âmes, il y faut « la science des saints » :

> « nous ne devons (*alors*) agir que comme ayant et ressentant un très grand besoin de la lumière et conduite du Saint-Esprit pour suppléer à notre impuissance et obscurité. En cette vue et vérité et en cet humble sentiment de nous-mêmes, il nous faut abaisser et anéantir continuellement devant Dieu : il nous faut démettre de toute notre suffisance et industrie naturelle, comme n'étant qu'un néant devant lui. Et en cet abaissement et démission, il nous faut élever à Dieu, adhérer à son Esprit, dépendre de sa conduite et imiter les Anges tutélaires qui sont toujours regardant Dieu, et toujours dépendant de ses volontés divines, secrètes et inconnues sur les âmes » (101).

(99) c. 1518 sq. Le *Mémorial* lui-même est rempli sur ce point de remarques purement évangéliques : « quelquefois (Dieu) donne une grâce plus abondante et plus élevée à ceux qui sont régis que non pas à ceux qui régissent, et ce par un conseil secret qui nous doit tenir en humilité et en respect mutuel les uns envers les autres ; les uns révérant la grâce cachée en ceux qui leur sont inférieurs, et les autres déférant à l'autorité de Dieu résidante en leurs Supérieurs. Et eux tous sont ainsi humblement et divinement liés et subordonnés les uns aux autres par l'efficacité d'un même esprit qui est toujours lui-même en la diversité des âmes, des dons et des opérations ». (c. 810)

(100) *Mémorial*, XXII, c. 825. — *Esclaircissement des vœux de servitude*, note envoyée par Gibieuf à Bertin en avril 1622 (A.N., M 234, ms non coté, p. 28).

(101) *Mémorial*, XIII et XIV, c. 820.

Nous retrouvons le double mouvement des vœux de servitude : se livrer entièrement et aspirer à un état de dépendance ou de passivité mystique. Que cette aspiration, âme de tout le programme d'initiation des *Collationes*, soit exaucée et l'on cessera enfin de voir un clergé investi de l'autorité de Dieu, sans posséder en même temps sa sainteté et sa lumière :

> « trois beaux fleurons de la couronne sacerdotale, joints ensemble par le conseil de Dieu sur ses oints, sur ses prêtres et sur son Eglise, tellement que les premiers prêtres étaient et les saints et les docteurs de l'Eglise ».

C'est à ce temps des premiers prêtres que Bérulle veut revenir en fondant l'Oratoire. Ce temps

> « de la primitive Eglise... où, selon Denys, (*les moines*) étaient régis par les prêtres, ...recevant d'eux la direction et perfection de la sainteté ; ...Dieu conservant en un même ordre autorité, sainteté et doctrine, et unissant ces trois perfections en l'ordre sacerdotal, en l'honneur et imitation de la très Sainte Trinité où nous adorons l'autorité du Père, la lumière du Fils et la sainteté du Saint-Esprit, divinement liés en unité d'essence » (102).

P. Cochois p.s.s.

(102) CB, III, p. 617 ; ou c. 1473. Cette lettre est contemporaine des débuts de l'Oratoire. Elle fut envoyée au Père Quarré, à Poligny, vers 1612 (cf. Houssaye, II, p. 50). Elle s'inspire visiblement de la première phrase de la *Hiérarchie Ecclésiastique :* « Notre hiérarchie... a en propre une science (*doctrine*), une activité (*autorité*) et une perfection (*sainteté*) qui appartiennent à Dieu et qui conduisent à Dieu » (E.H., 369 D).

# Le Problème de la Communion fréquente chez le P. J.-J. Surin

Divers travaux spécialisés fournissent aujourd'hui des renseignements circonstanciés sur la question de la fréquente communion à travers les âges (1) ; voulant analyser ici quelques textes du P. Surin qui touchent à ce sujet, nous évoquerons pour commencer certaines données propres à situer dans leur ambiance l'auteur et sa doctrine.

En ce qui concerne la Compagnie de Jésus, milieu spirituel et théologique dans lequel a germé la pensée de Surin, on sait qu'après une direction assez nette imprimée par s. Ignace et les premiers compagnons en faveur de la communion fréquente, un revirement ne tarda pas à s'inscrire dans la législation même de l'Ordre. Concurremment avec d'autres facteurs, cette discipline infléchit dans un sens restrictif les opinions doctrinales ou pratiques de nombreux jésuites.

Que s. Ignace fût animé d'un zèle à la fois audacieux et discret — sans d'ailleurs en avoir le monopole —, pour promouvoir un large accès des fidèles à la sainte table, c'est ce que montrent la règle générale énoncée à ce sujet dans les *Exercices* (2), ainsi

(1) Voici les principales études auxquelles nous nous référons:

1. P. Dudon s.j., *Pour la communion fréquente et quotidienne*, Paris, 1910.

2. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IX, *La vie chrétienne sous l'ancien régime*, pp. 43-128; 227-230; 232-236. Les positions de l'auteur ont suscité un article polémique du P. Dudon: *Sur la « Fréquente » d'Arnauld commentée par M. Bremond*, RAM 13 (1932), 337-356 et 14 (1933) 22-50.

3. J.-J. Duhr s.j., article *Communion (fréquente)*, DS *(Dictionnaire de spiritualité)*, II, 1234-1292. Ce travail très érudit est complété par une abondante bibliographie.

4. J. de Guibert s.j., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Rome, 1953, p. 367-379.

(2) *Exercices spirituels*, n. 354: « Louer la confession au prêtre et la réception de la sainte eucharistie une fois par an, et plus encore chaque mois, et encore beaucoup mieux tous les huit jours, dans les conditions requises et voulues ».

que les directives pastorales envoyées aux habitants d'Azpeitia ou les conseils spirituels formulés pour Thérèse Rejadell (3). En outre, soucieux de constituer une sorte de doctrine qui codifiât les pratiques de la Compagnie, son premier général requit de plusieurs théologiens un traité sur la question. Finalement, seul fut imprimé le livret où Christophe de Madrid utilisait les travaux antérieurs de Salmerón (4). L'auteur ne règle pas de façon décisive la question de la communion quotidienne louée pourtant en principe, mais il permet la communion hebdomadaire à tous ceux dont les dispositions s'avèrent suffisantes (état de grâce et intention droite), quelles que puissent être leur fragilité morale et leur condition sociale (5).

La réaction aux innovations qui bousculaient la routine, ou aux exagérations d'un zèle intempestif (6), et certaines oppositions fomentées à l'intérieur même de la Compagnie (7), aboutirent à la rédaction de la règle 26 des prêtres (vers 1567). « C'est une chose pieuse d'exhorter les fidèles à communier fréquemment, disait-elle, les prêtres doivent cependant avertir ceux qu'ils voient portés à le faire, de ne pas s'approcher de l'eucharistie plus souvent que tous les huit jours, surtout s'ils sont mariés » (8). Une instruction du P. Aquaviva (1594) commenta cette

(3) Cf. *Lettres*, traduites et commentées par G. Dumeige, Paris, 1959, p. 70 et 92.

(4) L'opuscule de Madrid, *Libellus de frequenti usu sacramenti Eucharistiae*, Rome, 1557, a été réédité et traduit par le P. Dudon dans le premier ouvrage signalé ci-dessus. (Texte p. 221-283; traduction p. 77-170).

(5) Aux XIX^e^, XX^e^ siècles, il a fallu réagir encore contre le préjugé selon lequel non seulement l'usage du mariage, mais encore l'exercice du négoce ou de quelque métier absorbant, fournissaient un prétexte à l'interdiction de la communion fréquente. Cf. DS, II, 1284-1286.

(6) De Guibert, p. 372: maladresses commises à Naples; DS, II, 1273: en Espagne.

(7) Dans une lettre, écrite de Cadix à Polanco en 1573, le P. Francisco de la Torre constate que plusieurs jésuites mettent au compte de la fréquence des communions certains abus, réels sans doute, mais dus au manque de zèle de ces mêmes religieux à exercer les ministères requis par ce mouvement. Le texte est cité par J.-M. Aicardo s.j., *Commentario a las Constituciones de la Compañia de Jesús*, Madrid, t. IV, 1924, p. 304-305.

(8) De Guibert, p. 373. — L'auteur note que l'on ignore la date exacte de la promulgation de cette règle. Il signale l'ordonnance d'Aquiviva qui se trouve dans *Institutum Societatis Jesu*, Florence, 1892-1893, t. III, p. 260.

mesure en réservant au seul provincial la faculté de permettre à un confesseur jésuite de concéder à ses pénitents une communion extra-dominicale ; on recommande cependant de ne pas brusquer les fidèles qui suivraient déjà une direction plus libérale. Diverses « Réponses » envoyées à des supérieurs locaux montrent que des aménagements s'avéraient souhaitables en vue, le plus souvent, d'assouplir la coutume ainsi fixée. Au provincial de Toulouse — on savait sans doute, dans cette province, susciter parmi les chrétiens une belle ferveur — Aquaviva faisait cette remarque : « En bon nombre de régions et dans des églises qui ne sont pas nôtres, l'usage a maintenant prévalu d'admettre souvent les personnes dévotes à la communion sur semaine ; on ne se trouve donc pas dans la même situation qu'au moment où fut rédigée la 3e instruction pour les confesseurs, explicative de la règle 26e des prêtres ; aussi n'y a-t-il plus désormais à empêcher une fréquentation semblable dans nos églises » (9). En 1613 néanmoins, le même général signifiait au bénédictin Marcilla, qui avait demandé l'abrogation officielle de la règle 26e et de son commentaire, que ces dispositions jugées encore les plus opportunes seraient maintenues (10).

On ne s'étonne pas alors que des auteurs comme Salazar, Suarez, Lugo aient cherché à développer les raisons qui justifiaient une certaine réticence concernant la communion plus qu'hebdomadaire. Leur autorité, jointe à celle de prélats ou de prêtres qui partageaient ces craintes, fit que, pour de longues années, la doctrine commune de la Compagnie apparut assez différente de celle qui, chez Madrid, reflétait l'opinion de s. Ignace (11).

Parmi les plus hautes figures de l'Eglise de France, s. François de Sales professe sur ce point un « rigorisme mitigé » (12). Dans l'*Introduction* il se montre plutôt exigeant pour admettre même à la communion hebdomadaire : « n'avoir ni péché mortel ni aucune affection au péché véniel », avec « un grand désir de communier ». Pour le faire chaque jour, il faut, outre l'avis du père spirituel, « la victoire sur la plupart des mauvaises

(9) Le P. DUDON signale ce texte à la p. 28 de *Pour la communion fréquente*. Voici le texte latin tiré d'un recueil de *Responsa* (Archives de l'ancienne province de Toulouse) : « Cum usus jam obtinuerit in pluribus locis, ut devotis frequens intra hebdomadam communio in aliis templis concedatur : adeoque non sit amplius ille status rerum, qui fuit, quando facta est instructio 3a pro confessariis juxta regulam 26 Sacerdotum, non est amplius integrum illam frequentiam in nostris Ecclesiis prohibere ». Tolos. 28 aug. 1614.

(10) De GUIBERT, p. 373.

(11) DS, II, 1275-1276.

(12) DS, II, 1277.

inclinations ». Dans la pratique, on voit s. François conseiller la communion fréquente aux « faibles afin qu'ils deviennent forts ». Ses lettres de direction montrent que Monsieur de Genève tenait largement compte de ce second point de vue : des laïcs sont invités par lui à s'approcher tous les dimanches de la sainte table : il juge aussi la règle 26e des prêtres jésuites un peu trop parcimonieuse (13).

Pour ce qui est de la Compagnie en notre pays, le P. Suffren, très admiré de Lallemant et de Surin (14), pense qu'il « vaut mieux se bien communier et plus rarement que moins bien et plus fréquemment » (15). Le confesseur ne se hâtera pas de permettre cette « fréquente communion » aux gens mariés ; il accordera néanmoins aux meilleurs d'entre eux celle de chaque dimanche et des fêtes solennelles survenant en semaine (16). Les célibataires et les veufs dévots « pour le moins peuvent se communier tous les huit jours » ; fort peu de personnes le feront plus souvent. Suffren insiste sur le soin qu'on doit mettre à se préparer (17), comme l'avait déjà fait le P. A. Le Gaudier, lui aussi en honneur au troisième an de Rouen (18). Parmi les « empêchements », cet auteur mentionne « les taches des péchés véniels et les affections désordonnées », qui ne permettraient qu'un effet diminué du sacrement ; il dénonce dans la négligence admise sur ce point la cause du retrait des consolations dont on voudrait être comblé en recevant l'eucharistie. Autre obstacle : les soins excessifs apportés aux occupations « extérieures », de sorte que, même si l'on dispose d'un certain laps de temps pour prier, on se voit alors envahi de distractions fomentées par cette affectivité immortifiée (19). Le Gaudier recommande ensuite des « pratiques » qui supposent la communion hebdomadaire, et dont l'une consiste à se préparer durant les trois jours précédant la communion et à rendre grâce les trois jours suivants (20). Invoquons enfin le témoignage personnel du P. Lallemant, il achèvera de nous aider à mieux comprendre Surin. Ayant déploré notre trop ordinaire manque de disposition à recevoir

(13) RAM 14 (1933), p. 38, note 47.

(14) *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, IIe principe, sect. II, c. 1, a. 1. Edit. Courel, Paris, 1959, p. 103. — *La guide spirituelle*, IVe partie, c. 3. Edit. Paris, 1836, p. 230.

(15) Bremond, p. 93.

(16) RAM 14 (1933), p. 36. Le P. Dudon fait remarquer que M. Bremond avait omis de signaler cette disposition libérale.

(17) Bremond, p. 94.

(18) *La vie et la doctrine...*, IIe principe, sect. II, c. 6, a. 1. Edit. cit., p. 122.

(19) A. Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis*, pars V, sect. X, c. 11. Edit. Paris, 1857, tome II, p. 559 ss.

(20) *Ibid.*, c. 12, p. 563 ss.

l'absolution ou l'eucharistie, l'instructeur ajoute cependant : « il y a une démonstration morale que rien ne contribue davantage au progrès des âmes que la confession et la communion journalière, supposé qu'on ait fait au commencement trois ou quatre bonnes confessions pour s'établir en sûreté de conscience » (21). Plus loin, il fustige à nouveau cette « misérable petite attache [qui] nous privera des merveilleux effets que le Saint Sacrement opèrerait en nous, si nous étions bien disposés ». S'adressant très précisément aux prêtres « tertiaires », il rappelle les exigences de sainteté que représente la célébration quotidienne, tout en maintenant que l'eucharistie elle-même rend possible de répondre à ces requêtes (22).

Telles sont les orientations communes sur lesquelles s'alignera la doctrine de Surin ; mais il faut tenir compte aussi du fait qu'il écrivit après la parution de la *Fréquente* d'Arnauld (1644) et les polémiques qui s'en suivirent.

On sait à ce propos que, voici une trentaine d'années, H. Bremond soutint dans *La vie chrétienne sous l'ancien régime* que l'intention fondamentale du livre fameux n'était pas d'accréditer une sévère raréfaction des communions en général, mais de rétablir un délai notable entre la confession d'une part et l'absolution suivie de l'admission à l'eucharistie d'autre part, en certaines circonstances (23). Non sans rudesse, le P. Dudon mit les choses au point dans les articles déjà signalés : il montrait que dès son premier livre, Arnauld se préoccupe formellement de la fréquence des communions ; d'ailleurs la prétention de prolonger les « exercices de la pénitence » jusqu'à cinq ou six mois parfois, trahissait un dessein inavoué d'écarter bien des chrétiens de la sainte table (24). Bremond, il est vrai, pouvait encore interpréter Arnauld de façon favorable, en citant des textes où cet auteur disait avoir voulu seulement justifier la pratique de ceux qui, pour marquer le sérieux de leur conversion, se plieraient volontiers à un tel ascétisme. Mais l'historien du sentiment religieux avait assez de perspicacité pour dénoncer lui-même deux dangers de ce projet d'Arnauld : « 1° prolonger, plus que de raison, le délai ou de l'absolution, ou de la communion ; 2° inviter à ce régime non plus seulement les grands convertis, mais de bonnes âmes qui n'avaient rien à expier de proprement criminel » (25).

(21) *La vie et la doctrine...*, II^e^ principe, sect. I, c . 2, a. 1. Edit. cit., p. 92.
(22) *Ibid.*, VI^e^ principe, sect. II, c. 2, a. 3, § 7. Edit. cit. p. 306.
(23) Bremond, p. 48-56.
(24) RAM 13 (1932), p. 338-343.
(25) Bremond, p. 53, note.

En fait, les périls ainsi pressentis ne se sont que trop réalisés. Le témoignage de s. Vincent de Paul est ici décisif, et le P. Dudon a pu verser au débat des textes dont nous reproduisons celui-ci : « La lecture de ce livre, au lieu d'affectionner les hommes à la communion, elle les en retire plutôt. L'on ne voit plus cette hantise des sacrements qu'on voyait autrefois, non pas même à Pâques. Plusieurs curés de Paris se plaignent de ce qu'ils ont beaucoup moins de communions que les années passées » (26).

*
* *

Surin n'était guère capable de suivre la polémique au moment où elle éclata : mais il dut en prendre connaissance soit alors même, dans ses heures de lucidité, soit aussi et surtout plus tard, lorsqu'il se remit à lire et à composer des ouvrages suivis (après 1654). Il est assez remarquable que sa réfutation d'Arnauld porte d'abord sur le délai d'absolution et de communion : cela confirmerait l'intuition trop unilatéralement développée par Bremond. Mais Surin ne sépare pas cette question de celle de la fréquence proprement dite : nous verrons d'ailleurs, après l'analyse des pages qu'il réserve à la controverse, notre auteur distinguer plusieurs catégories d'âmes et envisager pour chacune un certain rythme de communions.

Deux textes surtout feront l'objet de notre étude : dans les *Dialogues spirituels*, au tome I, le chapitre 4 du livre 4, *De l'usage fréquent de la sainte eucharistie*. Dans *La guide spirituelle*, le chapitre 8 de la IV^e^ partie, *De la fréquente communion*. Quelques passages du *Catéchisme* effleurent aussi la question (tomes I, 1^re^ partie, c. 7 et II, 7^e^ partie, c. 5 et 6 ) ; deux lettres l'envisagent dans des cas d'espèce (27).

Au début de notre chapitre des *Dialogues*, Surin pourfend les « nouveaux docteurs qui enseignent à honorer le Saint Sacre-

(26) RAM 13 (1932), p. 352. — La lettre est datée du 25 juin 1648 et adressée à J. Dehorgny, prêtre de Saint-Lazare en séjour à Rome. — Sur cette question de la thèse propre à la *Fréquente*, voir aussi J. CARREYRE, article *Arnauld (Antoine)*, DS, I, 881-888.

(27) Nous citerons les éditions suivantes :

— *Dialogues spirituels, où la perfection chrétienne est expliquée pour toutes sortes de personnes*, Avignon, 1829, 2 tomes.

— *La guide spirituelle pour la perfection*, Paris, 1836.

— *Catéchisme spirituel contenant les principaux moyens d'arriver à la perfection*, édit. Bouix, Paris, 1882, 2 tomes.

Nous indiquerons la plupart des références en mettant entre parenthèses, dans le texte lui-même, le numéro de la page. Nous avons parfois modifié une ponctuation aberrante et fait un usage plus tempéré des majuscules.

ment en s'en éloignant et différant de le recevoir jusqu'à l'heure de la mort » (p. 176). Avuons qu'on lui serait reconnaissant de nommer ces « docteurs ». Il doit s'agir plutôt des prédications ou des conseils de quelque troublion ; aussi bien n'est-ce pas ici que se greffe la controverse en règle. Nous la trouvons dans *La guide*, où il est fait allusion non équivoque à « certains docteurs qui ont paru dans ce siècle, et qui ont enseigné par un livre qui porte le même nom que ce chapitre, que les personnes qui ont des péchés mortels dans leur conscience ne se doivent approcher de l'eucharistie qu'après avoir été non seulement purifiées de leurs péchés, mais des habitudes et des images mêmes de leurs vices » (p. 270).

La faille de la thèse adverse est énoncée de façon plus précise encore lorsque Surin conclut en un syllogisme péremptoire son argumentation positive :

« Quiconque se sépare de l'esprit de l'Eglise présente est bien légitimement suspect d'erreur ;

« or ces docteurs se séparent de l'esprit de l'Eglise présente ;

« donc, etc. » (p. 278-279).

L'*ad majorem* affirme l'inébranlable orthodoxie dont ne peut manquer de faire preuve la « véritable épouse de Jésus-Christ », toujours assistée de l'Esprit : « Ce qui rend hérétique ou schismatique, ce n'est pas seulement de se séparer de l'Eglise, mais de se séparer de l'Eglise d'à présent... Ce n'est donc pas assez de dire qu'on se tient à l'Eglise du temps de s. Augustin, il faut adhérer à l'Eglise gouvernée par Innocent X et Alexandre VII » (p. 279).

Pour justifier le moyen terme, on rappelle que « ces messieurs » s'opposent à l'Eglise contemporaine « en renvoyant communément après plusieurs mois ceux qui se sont confessés, sans les admettre à l'eucharistie, quoiqu'ils ne trouvent en eux aucune obstination » (p. 279-280). Or, la discipline ecclésiastique permet aujourd'hui « d'absoudre plusieurs pécheurs avant qu'ils aient purifié leur âme par l'entière abolition des attaches et des images et qu'ils aient accompli leur pénitence » (p. 273). Surin démontre longuement cette dernière assertion en recourant à un « lieu théologique » particulièrement cher à son esprit sensible aux témoignages de l'expérience spirituelle, plutôt qu'aux raisonnements « philosophiques » : la pratique des saints canonisés (p. 274-276) et la coutume des Ordres approuvés (p. 277-278).

Parmi les premiers, l'auteur cite d'abord s. Charles Borromée qui, en visitant les paroisses du Milanais, se faisait précéder de confesseurs chargés d'entendre et d'absoudre les pénitents le vendredi et le samedi ; après quoi l'évêque distribuait l'eucharistie jusque dans l'après-midi du dimanche parfois. « Il n'est

fait aucune mention, ajoute Surin, de cette attente et longue disposition qui est tant louée et recommandée par ces docteurs » (28). Il dit ensuite comment ste Thérèse, « vierge qui avait l'esprit de Dieu », accueillait les postulantes : « elle leur faisait faire leur confession et les faisait communier le lendemain ». On ne voit heureusement pas chez ses filles « de religieuses qui demeurent deux ou trois mois sans communier pour honorer le saint sacrement » (29) ; toutes le font « pour le moins deux fois par semaine », après s'être confessées au besoin.

Des saints Philippe Néry et Ignace de Loyola, Surin retient seulement la commune pratique perpétuée par leurs fondations : à son sens, nul n'y pourrait déceler « cette manière d'agir de renvoyer les pénitents jusqu'à l'amendement et l'extirpation entière des habitudes ». S. F. Xavier n'a jamais intercalé « un grand espace de temps entre la confession et la communion » : les adversaires pensent tirer avantage du fait qu'il ait une fois différé l'eucharistie : mais, rétorque Surin, « ça été un jour ou deux, chose que nous faisons souvent et qui n'a rien de commun avec ce qu'ils enseignent et pratiquent » (30). Quant à Monsieur de Genève, « homme à canoniser », ni dans son diocèse, ni dans l'Ordre de la Visitation, ne se rencontre « aucune marque de cette façon d'administrer la sainte eucharistie ».

(28) Les « docteurs » attaqués par Surin avaient quelques raisons, au moins apparentes, de revendiquer en leur faveur l'autorité de s. Charles. Il prévoit en effet plusieurs cas de refus ou de délai d'absolution. Mais on devait infléchir sa doctrine en un sens infidèlement rigoriste. Témoin le livre de Mgr l'évêque de Toul, *Instructions sur les fonctions du ministère pastoral* (1772) : l'auteur y utilise un texte latin moins fidèle à l'original italien que la traduction française, *Instructions de saint Charles Borromée aux confesseurs*, Toulouse, 1648, approuvée par l'Assemblée du clergé en 1655, 1656 et 1657. Cf. J. GAUME, *Manuel des confesseurs*, Paris, 1838, t. I, p. XLVIII-LXXIII.

(29) Il y a certainement là une allusion à Port-Royal. Cf. BREMOND, *Histoire littéraire*, t. IV, *L'école de Port-Royal*, p. 212-220 ; d'après cet auteur la « séparation » des sacrements fut moins désastreuse qu'on ne le dit ordinairement. Le P. FOUQUERAY s.j., est plus pessimiste dans son *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. V, Paris, 1925, p. 397-398. Dernièrement M. J. ORCIBAL a donné une interprétation assez favorable de la direction exercée par Saint-Cyran. Cf. *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps (1581-1638)*, Louvain-Paris, 1947, p. 425-428 ; ou encore *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris, 1961, p. 105 ss.

(30) Dans un long mémoire adressé au P. Gaspard Barzée (avril 1549), s. F. Xavier conseille de retarder l'absolution d'un pécheur dont les promesses s'avèreraient trop vaines. Cf. SCHURHAMMER-WICKI, *Epistolae s. Francisci Xaverii*, MHSI, Rome, t. II, 1945, p. 89. Telle est aussi l'opinion du P. Suffren : « Il semble pour l'ordinaire n'être pas expédient de permettre la sainte communion incontinent après la confession faite de quelques grands péchés ; mais, si quelque nécessité ne presse, il faut la différer quelque temps ». Cité par BREMOND, IX, p. 52.

« Les Ordres réformés et qui vivent saintement » vont confirmer les résultats de l'enquête menée auprès des saints personnages contemporains. Les chartreux donnent ensemble à leur nouveau venu l'absolution et la communion, « à la moitié de son noviciat, si ce n'est pas au commencement après qu'il s'est bien confessé ». Cela laisse tout de même entendre qu'une longue préparation est parfois jugée convenable ; dans la Compagnie, Surin note que cette préparation coïncide avec la retraite de sept ou huit jours prescrite par les *Constitutions* avant l'entrée au noviciat (31). La bénédiction divine sur les ministères des jésuites garantit le bien-fondé de cet usage pratiqué aussi « communément dans leurs églises ». Les capucins, eux, n'imposent pas « durant quelques mois la satisfaction de leurs péchés passés » même à de « grands pécheurs » qui demandent à être admis dans leurs rangs : « ils les communient quand ils leur donnent l'habit ». Si l'on prétend alors identifier l'entrée en religion à « un véritable changement de cœur », Surin récuse la légitimité d'une telle équation. Plusieurs novices ainsi reçus ne persévèrent pas ; ce n'est donc pas pour avoir « éprouvé leur conversion » (au sens d'engagement définitif dans l'état de tendance explicite à la perfection), que l'on avait cru bon de leur donner assez vite les sacrements. Il semble dès lors que, dans la pensée de Surin, les délais prévus chez les chartreux ou les jésuites ne constituent pas une probation abstraitement destinée à procurer l' « entière abolition des attaches et des images » ; ce serait plutôt un temps comparable à la Première Semaine des *Exercices*, orienté vers une confession générale aussi fructueuse que possible.

Telle est l'argumentation de Surin : toute positive et fondée sur « la science des saints » qu'il oppose aux arguties d'un clan de « trois ou quatre prêtres ». Elle aboutit à montrer que l'on ne saurait, en plein XVII^e siècle, laisser un large espace de temps entre la confession et l'admission à l'eucharistie. Du même coup est assurée une fréquentation plus assidue de la sainte table : elle ne sera tout de même pas indistinctement ouverte à tous et Surin, dans les explications que nous allons passer en revue, restera fidèle aux tendances déjà rappelées.

*
* *

Il nous a semblé que l'on pouvait, dans le cas présent, recenser six catégories ou classes de chrétiens selon le P. Surin. Pour les trois dernières il envisage un taux précis de communions ; pour les trois autres il est moins explicite, l'une d'entre elles cependant, celle pourrait-on dire des « pécheurs de bonne volonté », mérite attention.

(31) *Constitutiones Societatis Jesu. Examen generale*, c. 4, n. 41.

A suivre un ordre progressif, on doit commencer, comme fait Surin dans les *Dialogues*, par « ceux qui sont tout à fait méchants » (p. 176). A ces pécheurs dont il déplore l'endurcissement, Surin applique ce qu'il appelle « la règle de quelques nouveaux docteurs »: honorer le Saint Sacrement par une abstention pure et simple jusqu'au lit de mort. On peut se demander comment ces gens, que l'on rencontre en particulier dans « le grand monde », seront amenés à cette pénitence finale, Surin ne le dit pas et achève vite avec eux.

Vient ensuite le groupe des « paschatins », auquel notre auteur impose une étiquette un peu hautaine. « Le peuple grossier et mal instruit, dit-il, se contente de communier une fois l'an »; sur quoi il ajoute que, dans la mesure où la conscience de ces simples reste ainsi rudimentaire, cette communion annuelle « est en eux principe de vie ». Une telle appréciation témoigne sans doute de quelque largeur de vue et d'indulgence; mais elle entérine un peu trop vite une situation anormale et Surin ne se demande pas comment on pourrait dissocier cette carence religieuse de l'inculture propre à une classe sociale. Nous savons par ailleurs que, dans les dernières années de sa vie en particulier, Surin aimait à instruire de façon simple et directe les paysans de la campagne entourant Saint-Macaire (32); il ne serait donc pas équitable de dénoncer chez lui un dédaigneux aristocratisme spirituel.

Surin oppose deux classes de pécheurs non endurcis aux groupes que nous venons de voir. Les plus éloignés encore d'une vie chrétienne sérieuse sont des velléitaires dont les bons mouvements tournent court très vite (p. 177). Le bref verdict de notre auteur ne manque pas ici d'intérêt: « la communion peut leur être utile et les ramener au salut. Il est bon de la leur permettre quelquefois dans l'année lorsqu'on les juge hors du péché ». La seconde catégorie inclut des habitudinaires qui tombent « fort aisément » dans le péché mortel (p. 177); on ne leur accordera pas la communion hebdomadaire, à moins d'un désir sincère de conversion joint à des efforts persévérants pour venir à bout d'une « grande fragilité ». Cette perspective généreusement médicinale ne va pas sans quelque audace peut-être, aussi Surin a-t-il soin de la justifier: l'eucharistie est à ses yeux « le remède

(32) Le P. CAVALLERA note ce fait: « En 1663... [Surin] passe la plus grande partie de l'année à Saint-Macaire. On l'y trouve dès le premier février et il ne le quitte que momentanément pour Bordeaux. Ayant pleinement recouvré ses forces physiques, il en profite pour se livrer aux labeurs apostoliques parmi les villageois et en particulier donner des missions ». *L'autobiographie du P. Surin*. RAM, 6 (1925), p. 157.

de nos misères quand nous n'aimons pas à y demeurer ». S'en éloigner par nonchalance, c'est s'exposer aux pires chutes; son usage « nous réveille et nous excite au bien, nous affermit dans la crainte de Dieu, nous tient une porte ouverte pour revenir à la grâce, et nous rend les objets de la loi [= de la foi ?] familiers » (33). Il est indéniable que Surin fait preuve sur ce point d'un sens pastoral très évangélique (34); avec des chrétiens déjà plus avancés il sera aussi plus exigeant.

A peu près de la même manière que le P. Suffren, notre auteur concède la communion hebdomadaire aux personnes « qui font état de vivre ordinairement en la crainte de Dieu et en sa grâce » (*Guide*, p. 280); ou même, ce qui est sans doute plus libéral, aux fidèles « qui se gardent du péché mortel bien qu'ils ne puissent encore se défaire des images sensibles des objets terrestres » (*Dialogues*, p. 177). Les termes de cette restriction trahissent, semble-t-il, la tendance de Surin vers un spiritualisme un peu désincarné; du moins ne prétend-il pas en faire une norme absolue. En ce qui concerne les gens mariés, la condition pour accéder à « la fréquente réception de l'eucharistie » (sans précision numérique) n'est pas très facile à interpréter; elle se vérifie dans les personnes « qui volontiers vivraient comme religieuses, mais ne le peuvent à cause de leur condition, si d'ailleurs elles font tous leurs efforts pour plaire à Dieu » (*Guide*, p. 281). Comprenons sans doute que cette nostalgie du cloître n'est valable que si elle n'entrave pas le service de Dieu dans l'état auquel il a destiné un chacun; mais admettons que Surin ignore peut-être trop le caractère de « vocation » propre au mariage chrétien.

La question est reprise dans les *Dialogues* où l'on compare le cas des séculiers à celui des religieux. Surin n'accepte pas que l'on interdise l'eucharistie sur semaine aux laïcs pour la seule raison que « dans quelques religions fort saintes ceux qui ne sont pas prêtres ne sont admis ordinairement à la communion qu'une fois la semaine » (p. 179). Ce règlement en vigueur dans les communautés s'explique par la nécessité d'accommoder les plus forts

(33) Argumentation similaire dans *La guide* (p. 270-271). Bien que « très pur et très saint », le sacrement de l'eucharistie doit être miséricordieusement distribué, puisque le Christ « allait volontiers chez les pécheurs ». Ceux qui sont « grandement engagés dans les habitudes du mal » recevront « avec fruit » l'eucharistie pourvu que, coopérant à la grâce, « ils pèchent moins qu'ils ne feraient s'ils se privaient de ce remède. Car il y a espérance que par ce moyen ils se retireront du bourbier, au lieu que peut-être sans ce sacrement ils seraient devenus pires; c'est là en effet l'intention de Notre Seigneur qui est venu pour ôter le péché du monde ».

(34) Surin donne des conseils sur la manière dont doivent se préparer à la communion les « âmes qui sont lâches », dans le *Catéchisme*, II, p. 330 ss.

aux plus faibles, autrement dit à ceux pour lesquels convient la seule communion dominicale. Mais il y a aussi les urgences du service de Dieu : l'étude et l'instruction de la jeunesse ne laissent ordinairement pas le temps requis pour se préparer à la communion et en rendre grâces comme il faut. Ceux que l'on applique à ces occupations « sacrifient à l'obéissance et à la charité leur dévotion particulière, se confiant que Notre-Seigneur, pour lequel ils se privent de la douceur de la communion, leur communiquera sa grâce par quelque autre voie » (p. 179-180). Surin juxtapose ainsi l'imprescriptible exigence de respect religieux à celle d'une vocation active sans peut-être chercher assez leur complémentarité : il a au moins le courage de ne pas admettre les compromissions qui émousseraient le mordant de l'une ou de l'autre.

Que l'on soit séculier ou religieux (mais dans ce deuxième cas en se conformant aux usages communs), on pourra, si l'on est « établi non seulement dans la crainte de Dieu mais dans la piété » (*Guide*, p. 280), recevoir la communion une ou deux fois par semaine. Pour en accroître le chiffre à trois ou quatre il faut « aspirer à la perfection et s'y avancer de jour en jour, pratiquer les exercices du recueillement, de l'oraison mentale et de la présence de Dieu » (*Dialogues*, p. 178). Faute de quoi la routine « ferait contracter une espèce de dureté fort dangereuse » et il y aurait de l' « indécence » à s'autoriser de l'état de grâce pour approcher négligemment de l'eucharistie ; seules « la pureté de cœur » et la « vigilance sur l'intérieur » rendent profitable cette fréquentation (*ibid.*) (35).

Les âmes « entièrement appliquées à Dieu » et « dans l'exercice de l'amour divin » sont assez rares, « néanmoins il s'en trouve parfois » (*Guide*, p. 280). Elles puisent non une consolation superficielle, mais « leur vie dans la sainte communion » (*Dialogues*, p. 180) ; elles « sentiraient la peine de ceux qui meurent de faim » si on la leur refusait ; faisant une confidence implicite Surin ajoute : « peine qu'on ne saurait bien concevoir si on ne l'a expérimentée ».

Remarquons au passage à quel point Surin est éloigné de séparer la haute vie d'union de la pratique sacramentelle : il signale plutôt que, si l'on n'éprouve pas la faim dévorante dont il a parlé, ce doit être en raison d'une « épreuve qui dispose à l'union divine », et non pas l'effet d'une mesquine tiédeur. Celle-ci se manifeste dans l'embarras où l'on s'enlise à cause des « soins de la vie présente » ; dans l'inaptitude à se passer des

(35) Cf. dans le *Catéchisme*, II, p. 328-330, quelques suggestions pour la préparation de ces chrétiens « diligents et fervents ».

« conversations mondaines »; dans la recherche d' « appuis » et de « satisfactions » auprès des créatures. La condition ascétique et morale pour être admis chaque jour à la sainte table sera donc de compter parmi ceux « que rien de créé n'arrête, et qui n'ont de commerce avec le monde que pour l'intérêt de Dieu, et par soumission à sa sainte volonté » (36).

On trouvera une application pratique de cette doctrine dans deux lettres destinées par Surin à des dirigées. En 1658 il écrit à une religieuse qui avait posé une question précise sur ce point : « Quant aux communions, je retrancherais deux jours par semaine, jusqu'à ce que Notre-Seigneur fît connaître plus clairement sa volonté ». Que cette bonne âme tâche de maintenir l'union à Dieu dans la journée, de contenir les saillies de la sensibilité, d'être entièrement docile à la grâce : elle ne pourra plus vivre sans Notre-Seigneur et il lui sera « pour lors avantageux de communier tous les jours » (37). La seconde lettre, datée du 2 janvier 1660, s'adresse à une autre correspondante ; Surin ne lui conseille pas positivement la communion quotidienne et s'en explique ainsi : « je suis porté à laisser chacun en la possession qu'il a, mais je n'ai point encore permis cela sinon à la Mère des Anges, à cause de son état de possédée : ensuite je ne lui ai pas voulu ôter » (38).

Reste enfin le cas des prêtres. S. Vincent de Paul avait sévèrement repris Arnauld qui, tout en posant de très dures exigences pour la réception de l'eucharistie, déclarait ingénuement qu'il célébrait lui-même chaque jour la messe (39). Surin ne relève pas ce trait ; il se pose toutefois la question et en trouve la solution dans l'aspect fonctionnel du rôle dévolu par l'Eglise au prêtre qui offre le Saint Sacrifice. Cela constitue à la fois

(36) Notes concernant la préparation de « ceux qui sont parvenus à l'exercice de l'amour », *Catéchisme*, II, p. 323-327.

(37) MICHEL-CAVALLERA, *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus. Edition critique*, tome II, Toulouse, 1928, p. 235-236, cette lettre est adressée à Elisabeth de la Croix, ursuline. Comparer ce qu'écrit le P. Nicolas Barré, minime, vers la même époque sans doute, à une laïque pieuse : « Vous m'avez autrefois proposé de faire quelques neuvaines de communions. Ce qui est fait est fait, mais ne le faites plus. Vous n'êtes pas assez digne pour communier tous les jours, vous le pouvez néanmoins plusieurs fois la semaine ». Cité par BREMOND, IX, p. 118.

(38) Nous citons cette lettre d'après une copie conservée aux archives de la *Revue d'Ascétique et de Mystique ;* elle fut établie d'après les manuscrits suivants (que nous mentionnons en nous référant aux explications de MICHEL-CAVALLERA, I, p. XIV-XLIX) : P 74 ; G p. 170 ; S 586 bis ; M 89 — La destinataire est Jeanne de la Béraudière du Rouhet, religieuse de Notre-Dame ; cf. MICHEL-CAVALLERA, II, p. 449.

Sur la permission accordée à Jeanne des Anges, voir MICHEL-CAVALLERA, II, p. 300-301 et 425.

(39) Cf. RAM 13 (1932), p. 350-351.

« un puissant motif d'une vie toute pure et toute sainte », et une « obligation » ministérielle qui excuse partiellement l'absence « des dispositions qu'on demande dans les laïques pour la communion journalière » (*Dialogues*, p. 180).



Nous pouvons admirer en terminant la sagesse pastorale du P. Surin. Sa controverse manquait peut-être, à notre goût, de la précision requise sur le terrain positif où il se plaçait résolument. Mais la partie constructive, que nous avons étudiée en dernier lieu, manifeste qu'il a exercé un apostolat effectif auprès des âmes pour lesquelles il préconise telle ou telle mesure de communions : sa compréhension vis-à-vis des pécheurs de bonne volonté est en particulier remarquable. Ces traits l'inscrivent dans les rangs des nombreux jésuites *operarii* dont la plume prolongeait un ministère direct et tout actuel.

H. de GENSAC s.j.

# COMPTES RENDUS

Charles MUNIER : *Les « Statuta Ecclesiae Antiqua »*; Bibliothèque de l'Institut de Droit canonique de l'Université de Strasbourg; P.U.F. Paris 1960. Prix : 36 NF.

En tête d'un article publié en 1913 Dom G. Morin citait une phrase écrite en 1894 par le prof. C.F. Arnold, de Breslau : « Les recherches sur les *Statuta Ecclesiae Antiqua* ne sont pas encore à leur fin ». (Dom G. Morin : *Les Statuta Ecclesiae Antiqua sont-ils de saint Césaire d'Arles ?* in *Revue Bénédictine*, t. 30, p. 334). Et il avait raison puisqu'il faudrait attendre la publication en 1960 de l'ouvrage de M. l'abbé Ch. Munier pour que soient résolus, d'une manière qui semble définitive, les principaux problèmes que ce texte énigmatique présentait depuis plusieurs siècles à la sagacité des chercheurs.

En 1757, en effet, les Ballerini, éditant, d'une manière d'ailleurs assez imparfaite, la collection de 103 canons précédés d'une profession de foi à l'usage des candidats à l'épiscopat intitulée selon les manuscrits *Statuta Ecclesiae Antiqua* ou *Statua Ecclesiae Orientis* dans laquelle la recension du Pseudo-Isidore voyait les actes du IV[e] Concile de Carthage, démontraient la fausseté de cette attribution ; ils proposaient de voir dans ce texte une collection originaire du sud de la Gaule et datant de la seconde moitié du v[e] siècle (Migne : P.L. t. 56, col. 103-106). Perfectionnant cette hypothèse, F. Maassen, en 1870, assignait aux *Statuta* une origine arlésienne et établissait qu'ils n'étaient certainement pas antérieurs à 442, date du premier concile de Vaison, ni probablement, à 447, date d'une décrétale de S. Léon et qu'ils ne pouvaient être postérieurs au concile d'Agde de 506. (Maassen, *Geschichte der Quellen*, t. I, p. 382-394, Graz 1956). En 1888, Malnory, relevant une étroite parenté entre les *Statuta* et l'œuvre de saint Césaire, crut pouvoir mettre un point final à ces recherches en attribuant notre collection au grand évêque d'Arles. (Malnory, *La collection canonique des Statuta Ecclesiae Antiqua rapportée à son véritable auteur, saint Césaire d'Arles*, dans *Congrès scientifique catholique*, 1888-1889, t. II, p. 428-439). Sa thèse, malgré certaines oppositions, fut assez généra-

lement adoptée. Mais, Dom G. Morin la renversa en démontrant qu'un texte présenté au Concile d'Agde comme rapportant les *definitiones Patrum* ne pouvait être sorti de la plume de saint Césaire (*art. cité*). En 1939, enfin, Dom B. Botte, dans un article où il étudiait spécialement le rituel d'ordination des *Statuta*, reprenait l'argumentation de Dom Morin et la précisait en reconnaissant dans les *Statuta* « une certaine tendance démocratique » (Dom B. Botte, *Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae Antiqua*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1939, p. 226) qui l'induisait à voir dans ce texte « l'œuvre d'un prêtre qui se croyait une vocation de réformateur » (*ibid.*, p. 240). C'est ce prêtre que M. Munier a découvert, non point à Arles mais à Marseille; et c'est, sans aucun doute, Gennade.

Ce résultat n'a pu être atteint qu'au prix d'une étude très approfondie des *Statuta;* mais, du même coup, le travail de M. Munier fait beaucoup plus que de donner satisfaction à la curiosité de quelques érudits: il donne des lumières précieuses sur l'histoire religieuse de la Gaule méridionale au v^e^ siècle. Il ne nous apparaît donc pas inutile de donner ici quelques aperçus sur la méthode suivie et les principales découvertes réalisées.

Une édition critique nous est d'abord procurée, restituant le texte de la collection dans son état primitif, avant les altérations que devait y introduire l'*Hispana*. Corrélativement à l'établissement du texte, l'étude minutieuse de la tradition manuscrite impose la conviction que les trois parties, apparemment si disparates de la collection : profession de foi, canons disciplinaires, rituel d'ordination, ont bien toujours été unies dans un même document.

Dans la recherche des sources littéraires de ces différentes parties, l'effort de l'auteur a été couronné d'un succès complet. La présence de certains termes théologiques rares qui ne sont guère attestés que dans les *Statuta* et dans l'œuvre de Gennade, des similitudes frappantes d'expression, un certain parallélisme dans le plan, obligent à conclure que l'auteur de la profession de foi s'est inspiré de très près du *De ecclesiasticis dogmatibus* du prêtre marseillais. Les 89 canons disciplinares qui constituent la deuxième partie des *Statuta* se succèdent dans un ordre assez déconcertant ; mais cet apparent désordre devient plein de signification lorsque l'on discerne qu'il résulte de l'insertion dans une trame qui suit l'ordre des *Constitutions apostoliques*, d'autres textes d'origine orientale ou occidentale, tirés de conciles, de règles monastiques ou d'auteurs ecclésiastiques divers, les uns et les autres infléchis parfois par le compilateur dans le sens de ses préoccupations propres. Quant au rituel d'ordination qui

couvre les canons 90 à 101, il apparaît nettement composite et artificiel, mêlant des éléments romains à des influences manifestement orientales.

Les sources littéraires étant ainsi repérées, il est possible de caractériser les tendances fondamentales de l'auteur de la compilation. C'est un réformateur, présentant son œuvre comme un retour aux ordonnances des Pères dont le respect peut seul sauvegarder la vie spirituelle d'un peuple dont la ferveur religieuse est en baisse et dont la foi est menacée par l'hérésie. C'est un prêtre, soucieux de la dignité de son ordre. Il se montre assez en défiance à l'égard des évêques et surtout d'un certain type d'évêque mondain, trop préoccupé de faste et de soucis temporels. Il faudra donc que l'activité de l'évêque, et spécialement dans ses fonctions judiciaires, soit strictement contrôlée par le concile provincial; dans l'administration de son diocèse, il devra s'appuyer sur son presbyterium. Si aucune contestation n'est élevée contre les pouvoirs traditionnels d'ordre et de juridiction de l'évêque, on lui rappelle que sa primauté d'honneur dans les assemblées liturgiques ne doit pas l'empêcher de se considérer dans la vie courante comme le « collègue » de ses prêtres. De même que contre la hauteur des évêques les prêtres doivent être garantis contre les empiètements de diacres: que ceux-ci n'oublient pas la déférence due à ceux dont ils ne sont que les ministres. L'idéal spirituel, enfin, de l'auteur des *Statuta* est franchement d'inspiration monastique. Que l'évêque soit pauvre dans son logement, son mobilier et sa table; qu'il vive en commun avec ses prêtres; qu'il soit adonné à la prédication et à l'étude des Saintes Ecritures. Aux clercs sont recommandées la modestie, la dignité, la retenue dans la parole; plus caractéristique encore est l'insistance sur la loi du travail manuel, dont aucun clerc ne doit se croire dispensé, quelque versé qu'il soit dans les sciences sacrées. Plus généralement encore, tant par les exhortations qu'il adresse que par les sanctions dont il menace les délinquants, l'auteur des *Statuta* fait effort pour instaurer dans tous les rangs de la communauté chrétienne le règne de la charité.

Après avoir constaté que les tendances ainsi décrites sont celles mêmes qui dominent l'œuvre de Gennade et après avoir relevé ici encore de frappantes concordances d'expression, il sera facile de tresser un faisceau impressionnant de preuves où s'entrelacent les résultats de la critique interne et de la critique externe. Dépendance textuelle des *Statuta* par rapport aux œuvres de Gennade, identité des vues réformatrices, influences orientales multiples et parfois singulières comme la préférence accordée à l'usage si peu gallo-romain du port de la barbe pour

les clercs, tout concourt à faire reconnaître dans le prêtre marseillais l'ordonnateur des *Statuta*. L'étude du contexte historique dans lequel semble s'inscrire la collection engage même M. Munier à resserrer la date de leur composition entre les années 476-485 qui virent en Provence le règne du roi wisigoth arien Euric.

Ainsi donc, lorsque l'on sait la diffusion qu'eurent les *Statuta*, attestée par la place qu'ils tiennent dans tant de collections canoniques et l'influence qu'ils eurent sur l'œuvre de tant de conciles et d'évêques réformateurs du VI^e siècle, au premier rang desquels il faut mettre saint Césaire, on ne peut qu'être reconnaissant à M. Munier d'en avoir si magistralement démontré l'origine. Pour la Gaule du V^e siècle, Marseille est vraiment la « Porte de l'Orient » ; Cassion avait introduit la spiritualité des Pères du Désert : par Gennade, s'effectue un nouvel apport de spiritualité orientale, marquée de l'esprit de saint Basile, toute centrée qu'elle est sur la charité communautaire.

Historiens du droit canon, de la liturgie, de la spiritualité, tireront des lumières précieuses de l'œuvre dont vient de s'enrichir la Bibliothèque de l'Institut de Droit canonique de Strasbourg.

J. DELANGLADE s.j.

Louis BOUYER, *Introduction à la Vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée & C^ie, 1960, 15×22, 320 pages.

Le Père Bouyer n'avait pas plus tôt publié le tome I de l'*Histoire de la Spiritualité chrétienne*, qu'il se partage avec dom Jean Leclercq et M. l'abbé Cognet : *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (voir RAM, avril-juin 1961, pp. 213-234), que le présent ouvrage apportait un nouveau témoignage de sa fécondité littéraire exceptionnelle. On y retrouve les qualités de pénétration et de synthèse qui accompagnent l'ampleur de son érudition et la vigueur de son raisonnement. Ces quelque trois cents pages condensent les résultats de plusieurs enquêtes historiques antérieures autour des thèmes traditionnels de la spiritualité. C'est dire l'intérêt qu'elles méritent de notre part.

L'un des soucis dominants du P. Bouyer est ici encore de faire ressortir l'unité caractéristique de la spiritualité chrétienne. L'auteur de *Bible et Liturgie* insiste sur la nécessité de conserver à cette spiritualité sa nature essentiellement scripturaire. Il rappelle qu'elle est née de la Parole de Dieu révélée

dans les Livres Saints et proclamée dans l'assemblée des enfants de Dieu unis par une commune liturgie. Accueillie en chacun d'eux par la foi, elle vivifie leurs âmes en les transformant par la charité à la ressemblance du Père des cieux. Le culte eucharistique et la pratique sacramentelle s'inscrivent ainsi au cœur d'une vie spirituelle totalement différente des gestes religieux ou des expériences intérieures que peuvent inspirer des croyances panthéistiques ou superstitieuses. La prière chrétienne est, comme celle des fils d'Israël, la participation à un dialogue dont Dieu a pris l'initiative et qui ne saurait trouver de meilleures expressions que celles dont Lui-même s'est fait l'inspirateur. Le Christ n'a pas suggéré à son Eglise d'autres sentiments que ceux de l'adoration, de l'action de grâces, de la contrition, dont les Psaumes ont traduit la sincérité avec des accents inégalables. La célébration eucharistique ne se comprend que si on la replace dans le prolongement du rituel synagogal qui en explique la structure. La prière personnelle du chrétien trouve son aliment dans la méditation de cette Parole divine telle qu'elle est proclamée par la liturgie communautaire dont les lectures impliquent l'invitation pour chacun des participants à intérioriser ses attitudes et à approfondir sa foi par une réflexion soumise à la grâce. La spiritualité que préconise le P. Bouyer atteint ainsi sa réalisation la plus parfaite dans le monachisme. Mais bien loin de penser que la vie monastique présente une forme exceptionnelle de la vie spirituelle du chrétien, il s'élève avec force contre un vocabulaire qui semble perdre de vue l'unité de cette vie animée par l'esprit de l'Evangile. L'habitude de distinguer au sein du christianisme des spiritualités particulières à chaque Ordre religieux, à chaque état de vie, voire à de nombreux groupements différenciés par des conditions superficielles d'existence ou d'activité, lui paraît contraire à l'unité d'inspiration dont la Parole de Dieu est la source unique. Nous souscrivons volontiers à l'exposé du savant théologien qui répond si heureusement aux aspirations de nos contemporains vers une vie spirituelle authentique et simple. Mais il nous paraît excessif de condamner une manière de parler qui ne semble pas avoir les inconvénients dénoncés par lui. Lorsque dom P. de Puinet ou le P. J. de Guibert parlent de « spiritualité bénédictine » ou de « spiritualité ignatienne », ils ont soin de préciser avec beaucoup de nuances ce qu'ils entendent par ces expressions, se refusant à leur donner un sens catégorique et surtout à négliger par une telle classification les interférences fréquentes et toujours possibles sans porter atteinte à l'unité de la spiritualité chrétienne. Il en est de même, croyons-nous, pour les états de vie dont le symbolisme des sacrements présente comme la structure spirituelle idéale.

La *lectio divina* paraît au P. Bouyer présenter le type le meilleur d'oraison. Cette lecture de la Bible s'intégrant dans la liturgie par une méditation accompagnée d'étude, a été la nourriture spirituelle des générations de moines qui se succèdent d'âge en âge, assumant la fonction de la prière de l'Eglise sous la forme de l'Office choral solennel. Cette « rumination » des textes sacrés enrichie par une étude positive et par la prière est une forme de méditation qui lui paraît très différente de celles qui ont été mises en honneur par les maîtres de la spiritualité moderne avec les méthodes ignatiennes et sulpiciennes prises pour exemples. L'esquisse qu'il donne de la méthode des *Exercices Spirituels* ne se réfère malheureusement qu'aux seuls commentaires qu'en a donnés le P. Pinard de la Boullaye, en qui bien peu de jésuites aujourd'hui, au moins en France, se reconnaissent. Une plus attentive information aurait appris à l'auteur que les méthodes décrites par saint Ignace ont plus d'un antécédent dans le monachisme médiéval, féru de la *lectio divina*.

Un autre élément d'unité est pour la spiritualité chrétienne le caractère objectif que lui confère le mystère de la Croix sur lequel elle est centrée. Le P. Bouyer met admirablement en lumière la valeur de cette orientation foncière que l'on retrouve au terme de toutes les perspectives de la vie spirituelle inspirée plus spécialement par la mystique paulinienne de la vie dans le Christ. Quelle que soit la vocation à laquelle répond le chrétien, il rencontre la Croix, aussi bien dans les vicissitudes de ses engagements de laïc que dans celles de la vie monastique ou apostolique. La réalité de la mort et de la résurrection du Christ est présente mystiquement dans le Baptême et se perpétue sous des formes diverses dans les échecs et dans les joies spirituelles que procure l'accomplissement du devoir familial, professionnel, sacerdotal ou religieux. Toute l'ascèse chrétienne est imprégnée par le mystère de la Croix, de telle sorte qu'il apporte à chacun la clé de l'optimisme et de ce que le P. Bouyer appelle le « pessimisme historique » qui caractérise la foi catholique. Nous avons d'autant moins de peine à entrer dans les vues ainsi exposées que nous avons nous-même montré naguère dans l'article *Croix du Dictionnaire de Spiritualité* comment la vie spirituelle devait s'unifier autour du mystère du Christ mort et ressuscité.

L'auteur pense que cette constante référence à l'objet de notre foi spécifie la saine phénoménologie à laquelle il adhère et lui permet d'adresser de vives critiques à ce qu'il appelle le *psychologisme* des maîtres spirituels du XVIe siècle : sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Ignace de Loyola. Le grief peut paraître fondé en ce qui concerne la sainte Réformatrice du Carmel, dont les écrits tout empreints de son expérience subjec-

tive, présentent un filigrane dogmatique très peu apparent. Le grief ne nous paraît guère mérité par le Docteur mystique, dont la doctrine s'objective grâce à un perpétuel recours à l'Ecriture. Quant à saint Ignace, c'est méconnaître que l'expérience religieuse provoquée par les *Exercices Spirituels* se déroule dans le contexte de l'histoire du salut et en connexion formelle avec les mystères de la Création, de l'Incarnation et de la Rédemption : ne pourrait-on pas dire que la meilleure définition de cette expérience est précisément une initiation au mystère de la Croix par la prise de conscience de notre participation personnelle à la mort et à la résurrection du Sauveur ? Le P. Bouyer n'attache pas une attention suffisante à l'apport de ces maîtres qui ont mis l'accent sur le discernement des esprits et sur ce que lui-même appelle justement : les « rythmes de la vie spirituelle », constitués par la succession et la variation des états d'âme tels qu'ils sont perceptibles à la conscience éveillée.

Enfin, un troisième élément donne à la spiritualité présentée par le P. Bouyer une manifeste unité : c'est le point de vue intellectualiste où il se place pour envisager toutes les réalités de l'ascèse et de la mystique chrétiennes. Il ne cache pas ses prédilections pour Origène et surtout pour Evagre le Pontique. C'est au moine égyptien qu'il emprunte l'essentiel de son anthropologie et de sa systématisation relative au combat spirituel. Rappelons que la RAM a publié le Traité principal d'Evagre traduit par le P. I. Hausherr, d'abord en 1934, puis en 1959-1960, avant qu'il ne soit édité en volume sous le titre : *Les leçons d'un contemplatif* (Paris, Beauchesne). Le P. Bouyer n'a pas accordé une égale considération à l'expérience religieuse qui se fait jour à travers les anecdotes rapportées par les *Apophtegmes* des Pères du désert ou par le bon Rodriguez. Les leçons qu'il retient de la tradition ascétique donnent à sa synthèse une note plus théorique que réellement pratique, bien que les conseils pratiques n'y fassent pas défaut. Nous pensons, en particulier, que mention eût dû être faite de l' « élection » ignatienne, qui nous paraît être l'élément le plus neuf et le plus caractéristique des *Exercices Spirituels :* méthode de décision surnaturelle, analyse phénoménologique de l'acte de liberté, expérience vécue de l'autodétermination, cette manière pratique de rechercher la volonté divine et d'y acquiescer spécifie une spiritualité orientée vers l'action et adaptée aux exigences de la vie spirituelle d'aujourd'hui.

Le titre que porte cet ouvrage évoque celui de l'*Introduction à la Vie dévote* de saint François de Sales. Mais l'espace est grand qui sépare la manière dont il introduit ses lecteurs dans la vie spirituelle de celle par laquelle l'évêque de Genève cher-

chait à diriger concrètement et méthodiquement les pas de Philothée dans la vie dévote.

Dès sa première ligne le P. Bouyer annonce catégoriquement que son livre est un *Manuel pratique*. Nous venons de faire une réserve qui conteste l'exactitude de cette épithète. Mais est-ce bien d'un manuel au sens le plus habituel du mot qu'il s'agit ? Non, nous ne pensons pas que ce livre puisse servir de vademecum à l'étudiant en quête de renseignements précis : les appendices bibliographiques y sont d'une insuffisance avouée et supposent que l'on ait entre les mains l'*Histoire de la spiritualité chrétienne*, dont nous avons relevé ailleurs les lacunes et les imperfections. Nous ne pouvons dire que le présent volume soit celui que nous attendions pour remplacer dans les Séminaires le *Précis* de Tanquerey.

Si donc nous avons affaire à un *Manuel*, ce ne peut être qu'au sens où les éditeurs de Fénelon ont réuni des pensées et des fragments empruntés à la correspondance et à la prédication de l'archevêque de Cambrai sous le titre de *Manuel de piété*, ou encore les Opuscules du P. Grou sous le titre : *Manuel des âmes intérieures*. Il va sans dire que l'ouvrage du P. Bouyer comporte une unité d'inspiration et une structure logique qu'on chercherait en vain dans les deux « manuels » que nous venons de citer.

Si nous ne partageons pas toujours les jugements exclusifs du P. Bouyer, nous n'en admirons pas moins la richesse de son apport positif dont nous sommes heureux de le féliciter, même lorsque nous croyons devoir en souligner certaines limites.

M. Olphe-Galliard s.j.

I. — S. Ramirez o.p., *La esencia de la esperanza cristiana*. Coloquios salmantinos, 1. Madrid, Punta Europa, 1960. Un vol. in-8 de 352 pages.

II. — Ch.-A. Bernard s.j., *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*. Bibliothèque thomiste, 34. Paris, Vrin, 1961. Un vol. in-8 de 174 pages.

I. — Le livre du R.P. Ramirez est un traité didactique où se construit pierre à pierre une définition de l'espérance s'inspirant de la tradition et proposée en conclusion : « *Virtus theologica voluntatis expectativa vitae aeternae per auxilium Dei* » (p. 318). La marche qui aboutit à ce terme se déroule en fonction des catégories adoptées par s. Thomas et les scolastiques dans

l'élaboration d'une théologie spéculative. Ce point de vue diffère de celui d'un théologien spirituel soucieux d'abord d'édifier une doctrine pratique de la vertu ; mais on trouvera ici les fondements dogmatiques de cette doctrine.

Les éléments de théologie biblique sont abondants mais sommairement juxtaposés. L'exégèse scientifique requiert aujourd'hui qu'il soit plus tenu compte du contexte historique dans lequel se présentent les données de la Révélation.

On appréciera surtout chez l'auteur sa connaissance approfondie non seulement de s. Thomas, mais aussi de s. Augustin et des théologiens du moyen-âge. L'acuité du raisonnement, la propriété du vocabulaire attestent que nous avons affaire ici à un expert en discussion scolastique. Reconnaissons que le distingué théologien possède moins parfaitement l'art du dialogue : il n'entre guère dans une pensée différente de la sienne et le « colloque » prend une tournure par trop polémique.

L'espérance des chrétiens est-elle « communautaire », ou bien ce caractère ne vient-il qu'en second lieu, cette vertu devant être considérée comme essentiellement personnelle ? La question avait été soulevée par le regretté P. Pierre Charles s.j. (NRT 61, 1934, 1009-1021) qui attribuait à s. Thomas le mérite original et isolé d'avoir entrouvert la perspective d'une interprétation plus sociale de l'espérance. Mais, comme le montre le R.P. Ramirez, l'Aquinate a seulement donné une assiette théologique définitive à la pensée de s. Augustin, qui voit déjà la charité élargir l'espérance aux dimensions de la communauté. Sans entrer dans la discussion technique, nous rendrons justice à l'opportune intention du P. Charles.

Une autre question nous retient ici : celle de savoir quelle faculté affecte la seconde vertu théologale. C'est la volonté, répond le R.P. Ramirez, qui rappelle ensuite que l'anthropologie hylémorphique thomiste permet d'affirmer le concours des autres puissances de l'homme à l'acte d'espérer.

Il convient enfin d'éclairer les rapports de l'espérance et du désir. Contrairement à Suarez, le R.P. Ramirez a soin de les distinguer et de souligner le caractère « ardu » de la béatitude ultime. Quant à la « certitude » de l'espérance, notre auteur avait déjà prouvé dans deux articles de *La ciencia tomista* (57, 1938, 184-206 et 353-385) qu'elle est d'ordre affectif, enveloppée dans l'inclination à l'acte qui constitue l'*habitus*.

En raison même de sa rigueur spéculative et abstraction faite de la polémique, cet ouvrage fournit une appréciable contribution à la théologie ascétique et mystique.

II. — Non moins technique, l'étude du P. Ch.-A. Bernard semble plus nuancée et plus spirituelle. En nous inspirant des trois points de la conclusion, nous donnerons un aperçu de l'ouvrage lui-même. L'auteur y présente la théologie thomiste de l'espérance comme spéculative, orientée dans un sens formel, mais sauvée de tout excès grâce au génie synthétique et religieux de s. Thomas.

Théologie spéculative, c'est-à-dire soucieuse de découvrir les rapports d'intelligibilité qui coordonnent les éléments de la Révélation, pour autant que la sagesse procure à la foi cette vue architectonique des mystères. Le P. Bernard, en citant largement les commentaires scripturaires de s. Thomas, fait ressortir à quel point ses autres ouvrages sont nourris de la *pagina sacra*. Ils mettent d'autre part en œuvre des catégories anthropologiques utilisées d'abord dans l'Ecriture, et dont l'élaboration réflexive par les philosophes est encore considérablement retravaillée pour s'intégrer dans un ensemble théologique. Ainsi par exemple la « passion » d'espoir, où s. Thomas voit intervenir la fonction d'agressivité et celle de désir, ne peut être transposée en *habitus* vertueux de la volonté que dans l'ordre surnaturel, avec un renversement selon lequel la faiblesse devient un sujet de gloire pour ceux qui mettent en Dieu leur confiance. Les relations de l'espérance aux deux autres vertus théologales sont perçues, dans la première partie de ce travail, d'un point de vue surtout dogmatique. L'auteur nous montre comment, pour s. Thomas, l'élément objectif provenant de la foi dans le dessein providentiel sur la création offre à l'espérance un « motif » qu'il faut distinguer de son objet formel. Celui-ci est le secours de Dieu surélevant à soi l'intention de la volonté, d'où découle pour l'espérance cette certitude *sui generis* que nous avons déjà vue expliquée par le P. Ramirez. Essentiellement « mobile », l'espérance se déploie entre le désir initial et la fruition quiescente située toujours plus outre ; c'est pourquoi son mouvement ne cesse de mortifier les satisfactions contingentes. L'objection quiétiste, issue d'une illégitime assimilation de l'espérance au seul désir, ne tient plus dans cette perspective. Remarquons ici l'accord de ces analyses avec celles du P. G. Fessard s.j. à propos de la Quatrième Semaine des *Exercices spirituels* (Cf. *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956, pp. 141-146).

La théologie thomiste, remarquait ensuite le P. Bernard, tend à devenir formelle, c'est-à-dire « à se préciser par négation et exclusion d'aspects jugés inessentiels » (p. 160). Il nous a semblé que le livre du P. Ramirez vérifie la justesse de cette assertion, avec des inconvénients dont sa profondeur avait gardé

s. Thomas. Le P. Bernard explique comment la réduction du terme de l'espérance à la vision de Dieu n'est pas irrémédiablement opposée à la légitime problématique moderne qui insiste sur l'attente dynamique de la Parousie. Pourvu qu'elle ne se fourvoie pas dans le sectarisme, remarque-t-il, on ne peut condamner cette seconde manière d'envisager la béatitude. On n'aura jamais le droit pour autant de méconnaître la valeur religieuse de la perspective thomiste qui, plus contemplative, « nous rappelle sans cesse l'exigence de pureté et de sainteté nécessaires pour paraître devant la face de Dieu » (p. 163). Les antinomies sont conjurées si l'on s'attache au mystère du Christ dans son intégralité ; le P. Bernard admet ici que s. Thomas n'a pas suffisamment insisté sur le recours au Rédempteur de l'homme blessé par le péché, ni sur la présence de Jésus dans notre vie d'espérance. Il avait néanmoins relevé auparavant que s. Thomas met en valeur le rôle causal de la prédestination du Christ par rapport à la nôtre, et note les relations entre espérance et mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Transfiguration (cf. pp. 86-95).

Mais si son christocentrisme ne semble pas ici assez vigoureux, la théologie thomiste est toutefois approfondie par une indéniable dimension spirituelle. Toute la seconde partie de l'ouvrage du P. Bernard en témoigne. Il y est montré par exemple que la charité « informe » l'espérance en lui conférant de s'exercer par mode d'amour, ce qui l'introduit, sans la dénaturer, dans la sphère du désintéressement et de l'amicale confiance interpersonnelle. Les rôles de la prière et du don de crainte dans l'exercice et la purification de l'espérance sont exposés ensuite ; on remarquera les développements consacrés aux degrés de la crainte : servile, filiale, révérentielle (pp. 139-141) ; ces étapes, parallèles à celles de la charité, ne vont pas sans rappeler les « degrés d'humilité » décrits par s. Ignace, et leur analyse éclaire un peu le sens de l' « humilité amoureuse » dont parle celui-ci dans son *Journal spirituel*. En ses plus hauts niveaux, la vie dans l'Esprit élève l'espérance à une certitude quasi-immédiate, mystérieusement très douloureuse par certains côtés comme le montre le cas typique de ste Thérèse de Lisieux (cf. Ch.-A. Bernard : *L'amour sauveur dans la vie de sainte Thérèse de Lisieux*, RAM 33, 1956, pp. 434-438 et *Epreuve et espérance*, RAM 34, 1958, pp. 130-138). On voit assez qu'une telle étude sur l'espérance est bien faite pour éclairer et encourager la vie spirituelle.

H. de GENSAC s.j.

Marie-Joseph NICOLAS o.p., *L'Eucharistie*, Paris, Arthème Fayard. Coll. « Je sais, Je crois », 14×19, 124 pages.

En cent et quelques pages, exposer de façon précise, à l'usage de « l'honnête homme » une des grandes questions de la théologie. de l'apologétique ou de l'histoire de l'Eglise, c'est la gageure imposée aux auteurs de la Collection « Je sais, Je crois ». et dont la difficulté ne peut être appréciée que par ceux qui. peu ou prou. ont tenté un effort analogue. Rarement cette gageure a été tenue avec autant de bonheur que dans ce volume : *L'Eucharistie*, dû au R.P. M.-J. Nicolas o.p.

Le livre comporte trois parties : La foi de l'Eglise, La Théologie de l'Eucharistie. La Pratique eucharistique de l'Eglise. Après une brève introduction pour bien montrer la place centrale de l'Eucharistie au cœur de notre religion, la première partie présente les thèses classiques sur le dogme eucharistique avec les preuves par l'Ecriture (les récits de l'institution dans les synoptiques et saint Paul. qui montrent bien le réalisme de la foi de l'Eglise primitive). par la Tradition (les Pères. les discussions du moyen-âge. le Concile de Trente). La seconde partie (la plus développée : 60 pages) s'ouvre par un chapitre sur la notion de sacrement. puis étudie la présence réelle, le sacrifice et la communion. La troisième étudie rapidement, mais avec netteté. les tendances et les problèmes contemporains : le développement du culte de la présence réelle, le renouveau liturgique. la question du latin. le rôle du commentateur, et enfin, elle retrace rapidement l'historique de la communion fréquente. La conclusion, reprenant l'idée centrale de la théologie du sacrement. institue un parallèle très suggestif entre la Parole de Dieu et l'Eucharistie. toutes deux instruments pour l'adhésion de foi au salut qui nous est offert par le Christ, adhésion réalisée dans la participation au geste cultuel accompli par l'Eglise en action de grâces pour ce salut.

Peut-être, dans la première partie, l'étude de l'Ecriture Sainte aurait-elle gagné à être étoffée du texte de saint Paul sur les idolothytes. Surtout, dans le chapitre sur le sacrifice, au lieu de partir du texte trop fameux de saint Augustin (qu'après l'étude si fouillée du P. de Broglie, *La notion augustinienne du sacrifice*, dans RSR, 1960, n° 1, p. 135, il faut bien renoncer à appeler une définition du sacrifice), quitte d'ailleurs à reconnaître qu'il est une base trop étroite, puis à élaborer une notion rationnelle du sacrifice, l'auteur eût gagné, semble-t-il, à faire une étude, si rapide fût-elle, des sacrifices de l'Ancien Testament : ils furent destinés dans le plan divin à préfigurer *le* sacrifice parfait, et c'est à partir d'eux, de la connaissance qu'en avaient les

Apôtres, que le Christ a explicité son geste sacrificiel. Toujours du point de vue scripturaire (si du moins l'on accepte les analyses si riches de l'ouvrage du P. Dürwell : *La Résurrection, Mystère de salut*), dans la présentation que fait le P. Nicolas du sacrifice rédempteur, la Résurrection du Christ ne trouve pas la place essentielle que lui assignent les Epîtres (comme d'ailleurs la liturgie : celle du Canon de la Messe aussi bien que celle du Triduum Pascal) : la consommation. En fait, pour le P. Nicolas, le sacrifice du Christ, au ciel « ne *cesse pas*. Le Christ offre toujours » (p. 60). « Quand le temps de la Rédemption sera achevé, quand tous les élus communieront à la divinité, le sacrifice du Christ sera consommé... Le Christ n'aura plus à s'offrir alors comme hostie impétratoire et expiatoire,... mais seulement comme une hostie de louange et d'action de grâces... » (p. 61). Peut-être faut-il lire ces formules en les éclairant par celle que l'on trouve à la p. 66 : « 1° Chaque consécration implique une intervention actuelle et nouvelle du Christ... C'est lui qui s'offre, et non proprement le prêtre qui offre l'hostie. 2° Cette intervention n'est pas une *nouvelle* offrande par rapport à celle qu'il fait perpétuellement de lui-même et qui est l'état même de son être ressuscité ». Ces derniers mots sont parfaits. Mais comment assurer leur entière cohérence avec les précédents ? Enfin, pour en finir avec les critiques, on eût aimé un mot sur les effets du sacrifice eucharistique pour les âmes du Purgatoire.

On le voit du reste, ce ne sont là que détails, qui n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage. Comme on l'a vu par le plan, c'est une présentation fortement charpentée et organisée. Tout est donné, ou à peu près, de la théologie classique ; tout est mis à sa place, en relation avec l'ensemble du dogme catholique, en relation avec le mystère vivant de l'Eglise. Les tendances contemporaines sont jugées sereinement selon leur conformité ou non avec la saine doctrine. Et cette forte et riche pensée est exprimée dans une langue dense, juste, claire. Les quelques pages consacrées à exposer la transsubstantiation, le mode de présence du Christ dans l'Eucharistie, accessibles à tout esprit appliqué, et qui contiennent cependant toute la substance thomiste, méritent à ce point de vue une mention très particulière. Mais on voudrait en citer bien d'autres. Signalons un peu au hasard les pages sur l'ordre sacramentel et sa réalisation dans l'Eucharistie (où le mystérisme est d'ailleurs fermement écarté) (p. 38 sqq.), les rôles respectifs du prêtre et de la communauté des fidèles (p. 69), les effets de la communion (p. 75) et toute la conclusion. Les formules heureuses abondent. Voici, à propos des excès de la tendance communautaire : « Une véritable assemblée doit être pleine de silence, de pauses... C'est n'être ensemble

qu'en surface, que de ne le pouvoir être en silence » (p. 101). Et à propos de la coemmunion des petits enfants : « A cet âge, l'enfant peut discerner ce pain et savoir qu'il reçoit quelque chose de divin pour devenir meilleur. Dans ce nuage d'implicite et d'informulé qui recouvre ses conceptions, peu dégagées du concret et de l'imagerie, mais plus proches du sacré que bien des concepts d'adultes, il est disponible au mystère qui le dépasse et qui nous dépasse tous... Le Chris nous aurait tendu un piège s'il nous avait demandé de nous élever à son propre niveau, alors que dans ce sacrement il descend jusqu'à nous et s'accommode à notre petitesse » (p. 109).

Cet ouvrage n'est pas un manuel de piété. L'auteur a pourtant indiqué çà et là de précieuses applications du dogme à la vie spirituelle. Par exemple à propos des dispositions nécessaires à la communion, il écrit : « L'attention apportée aux bonnes dispositions de l'âme ne doit pas faire oublier qu'elles ne sont que des dispositions à une action du Christ en nous... Elles nous viennent même déjà par avance, de l'Eucharistie. Avant d'être reçue sacramentellement, elle agit spirituellement » (p. 86). Et à la même page, on trouve un excellent paragraphe sur Marie, modèle de la préparation à la communion.

François Roy, o.s.b.

# CHRONIQUE

**Travail et vie spirituelle** (suite)

La conception chrétienne du travail, nous l'avons vu (RAM, 1961, pp. 248-262), se définit, à partir des données de l'Ecriture et de la Tradition, comme un des éléments essentiels de la conscience religieuse éclairée par la foi. La responsabilité de l'homme en face de la nature découle de la fonction que lui assigne le Créateur : Dieu confie à la créature raisonnable le pouvoir de dominer la Terre (Gen. 1, 26), de la cultiver (Gen. 2, 15) et de donner un nom à chacun des animaux qui la peuplent (Gen. 2, 19). Le travail, aussi bien manuel qu'intellectuel, s'inscrit ainsi parmi les exigences fondamentales de la condition humaine : il est le signe de la personnalité que confère à l'être intelligent et libre sa qualité d'image de Dieu. Le progrès accompli au cours des âges par l'effort concerté de la réflexion et de la collaboration des individus, constitue ce que nous appelons d'un terme relativement récent : la *civilisation*. Il n'est pas possible d'approfondir les problèmes que soulève l'activité humaine au sein de l'univers créé sans envisager l'attitude du christianisme en face de la montée constante du niveau de la vie matérielle et de la culture spirituelle. Cet aspect du problème n'a pas échappé à la clairvoyance des papes et les encycliques *Rerum novarum* de 1891 et *Quadragesimo Anno* de 1931 témoignent de la sollicitude des Souverains Pontifes de notre temps pour la défense des droits de la personne humaine méconnue par les idéologies nées avec l'ère industrielle. Leur doctrine sur les rapports de la civilisation et de la vie spirituelle des chrétiens a été précisée par les nombreuses interventions du pape Pie XII. Nous ne pouvons que nous réjouir d'apprendre, à l'heure où nous rédigeons ces lignes, que sa Sainteté le pape Jean XXIII se propose de revenir sur cet important sujet, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de *Rerum Novarum* (*Osservatore Romano* des 15-16 mai 1961) (1).

Rappelons ici quelques aspects d'un affrontement qui situe l'effort des théologiens catholiques en face des acquisitions de la science moderne et des progrès de la technique.

(1) L'encyclique *Mater et Magistra* a paru dans l'*Osservatore Romano* du 15 juillet.

## CIVILISATION ET VIE SPIRITUELLE

Le monde moderne qu'a fait naître l'apparition de la machine s'est placé dangereusement sous le signe en apparence contradictoire de l'idéalisme agnostique et du matérialisme athée. On sait assez quelles sont les formes qu'a prises l'opposition contemporaine aux principes fondamentaux du christianisme. Les noms de Hegel, Feuerbach, Karl Marx dominent les conceptions du monde qui attribuent au travail humain un rôle prépondérant sans référence à la dignité spirituelle du travailleur.

La philosophie allemande du XIX^e^ siècle est d'un accès difficile pour le lecteur de langue française non initié. Les spécialistes eux-mêmes ne sont pas d'accord sur l'interprétation qu'il faut donner à certaines attitudes des philosophes dont ils exposent la pensée. J. Kojève fait de Hegel un panthéiste, on sait que J. Hyppolite penche plutôt pour voir en lui un déiste, tandis que le P. H. Niel ainsi que le P. G. Fessard soulignent la place que les réminiscences chrétiennes occupent dans l'idéalisme hégélien. Ces divergences entre érudits font sentir combien la vulgarisation est dérisoire, lorsqu'elle prétend mettre à la portée d'un large public les idées ainsi débattues : c'est le cas du petit livre écrit par P. Touilleux : *Introduction au système de Marx et de Hegel* (Paris, Desclée, 1960) qui se contente de résumer l'ouvrage de J. Kojève et celui du P. Y.-J. Calvez sur Karl Marx.

En réduisant les rapports sociaux aux relations économiques qui commandent la civilisation matérielle de l'Humanité, le marxisme donne au monde moderne une structure finalement invivable pour l'homme, bien qu'il se flatte de réaliser le cadre idéal de l'Humanité de demain. Il refuse à l'être intelligent et libre un épanouissement dans l'au-delà qui en fait la grandeur. Il l'enserre dans un réseau de contraintes que l'abondance des biens terrestres, souvent illusoire, ne parvient pas à légitimer. L'idée même que le matérialisme suggère de l'homme repose sur des bases abstraites que ni l'expérience ni l'histoire ne justifient objectivement, si ce n'est peut-être de façon partielle et assez arbitraire. Ramener l'être personnel doué de conscience à son « être générique », c'est méconnaître une dimension essentielle à sa nature. Faire du travail humain le tout de l'existence au point de compromettre l'essor des activités spirituelles et des initiatives personnelles, c'est à la fois frustrer les instincts les plus nobles de l'esprit et accorder à l'efficacité immédiate une souveraineté abusive. Dans l'organisation de l'univers dont il prétend assujettir les lois à des fins purement temporelles, le matérialisme s'abstient de reconnaître la valeur intemporelle de l'âme et les exigences de l' « être privé ». Les conséquences de

sa doctrine apparaissent, non seulement dans le régime des pays livrés à son hégémonie politique, mais aussi dans les traits distinctifs d'une culture issue de l'effort gigantesque de la technique. Celle-ci, érigée en une nouvelle divinité, dessèche toutes les aspirations religieuses de l'Homme moderne et l'asservit à une éducation strictement enfermée dans les limites de l'espace et du temps où gouvernent les seuls impératifs de la quantité.

Ces idéologies n'entrent en aucune manière dans l'axe de nos préoccupations spirituelles. Une simple allusion suffit pour rappeler dans quelle ambiance l'Eglise catholique d'aujourd'hui s'efforce de formuler ses enseignements les plus actuels. La diffusion des idées marxistes et leur virulence stimulent l'effort de la réflexion des théologiens catholiques en vue d'édifier une vision du monde intégrant les données de la science positive dans les exigences de la religion révélée.

Parmi ces tentatives, on ne peut dénier à l'œuvre du P. Pierre Teilhard de Chardin une place de tout premier plan. Ceux-là seuls pourraient s'étonner de trouver son nom inscrit dans notre chronique, qui méconnaîtraient l'inspiration profondément apostolique d'une vie consacrée à la science, mais animée par un respect fervent de la présence de Dieu dans l'univers et par un culte non déguisé à l'égard du Christ sous sa double réalité historique et transcendante. A l'heure où les responsables de la destinée des pays neufs cherchent leur voie, la synthèse du prêtre géologue s'offre comme une solution valable aux problèmes posés par la vie des peuples et par leur avenir.

Le mérite incontestable de Teilhard est d'avoir restitué à l'Homme dans le contexte d'une civilisation ouverte à tous les progrès sa véritable stature. Penché sur le passé lointain de notre espèce, il s'est appliqué à fixer les traits distinctifs d'un être dont l'apparition est, à ses yeux, sans commune mesure avec la transformation bien des fois millénaire de l'univers matériel. Il parle de la vie humaine comme d'une émergence au-dessus du monde des être vivants, qu'il appelle la « biosphère », où rien ne semble l'avoir annoncée autrement que par une maturation organique mystérieusement destinée à l'accueillir et à la conserver. La conscience, car c'est elle qui surgit soudain au milieu des déterminismes de la nature inerte et de son devenir biologique, s'affirme par son pouvoir de réflexion et de « conspiration » qui enveloppe la sphère terrestre d'un réseau de productions et de relations qui se distinguent des choses de la nature par leur existence artificielle. Teilhard a donné le nom de « noosphère » à cette prodigieuse superstructure de l'univers due à l'activité du génie humain. La civilisation ainsi magnifiée par le géologue spiritualiste situe dans tout son éclat l'épanouissement du « phéno-

mène humain ». On sait que ces deux mots chers au P. Teilhard ont servi de titre à l'ouvrage posthume qui révélait au public cultivé la pensée d'un prêtre catholique dont le prestige s'était imposé au cercle des savants.

Il ne nous appartient pas d'insister sur l'aspect scientifique de son œuvre. mais le P. Teilhard a voulu lui-même élargir sa vision du monde en livrant les résultats de sa réflexion personnelle sur les données de son observation positive. Il n'a pas cru trahir sa vocation de savant par un effort de synthèse qui ajoute à la pure constatation des faits une interprétation délibérément tributaire des conditions subjecties de celui qui la formule. C'est ainsi qu'il justifie les vues qu'il propose sur l' « étoffe de l'univers » et sur l'évolution qui fait apparaître en elle l'élément psychique sans lequel son développement serait inintelligible.

Bien qu'il se défende de céder à un finalisme simpliste, Teilhard envisage la vie de cet univers sous son aspect essentiellement historique. dont le déroulement ne s'explique que par l'attrait d'une perfection qui en spécifie les étapes successives. Profondément convaincu de l'unité qui commande la vie du Tout, il n'en a pas moins marqué avec une particulière insistance la discontinuité des « seuils », des points d'insertion où se situent les passages du monde matériel à l'organisation biologique et à la réflexion spirituelle. L'image géométrique du cône réalisé par la convergence des lignes vers leur point de rencontre, lui paraissait exprimer au mieux la prodigieuse montée de la Vie vers son achèvement idéal.

On ne s'étonne pas de voir une pareille construction attirer l'intérêt des partisans du matérialisme marxiste. L'un d'entre eux, M. Roger Garaudy, a consacré un chapitre particulièrement étudié de son livre : *Perspectives de l'homme* (chap. II, pp. 170-203) à la « phénoménologie de la nature » du P. Teilhard.

L'auteur s'applique à marquer par de nombreux rapprochements de textes les coïncidences de la pensée du savant catholique avec celle de Marx et de Engels. Une lettre de M. Claude Cuénot (*ibid.*, pp. 203-216). le biographe du P. Teilhard, et une note de M. Tresmontant, sont une bonne mise au point qui reconnaît la ressemblance des thèses soutenues par Teilhard et par les marxistes dans le domaine de l'observation objective, mais qui souligne à juste titre l'opposition foncière de l'explication réflexive fournie par les uns au nom d'un matérialisme métaphysique et par le P. Teilhard au nom de ses convictions spiritualistes et religieuses. De son côté, le P. Georges Morel a publié dans les *Etudes* (janvier 1960), une note critique marquant nettement la différence des points de vue.

Teilhard a-t-il réussi, comme il le voulait, à réconcilier le mécaniciste et le finaliste en leur présentant une synthèse à titre d'hypothèse, sinon de démonstration rigoureuse, en vue d'intégrer l'Homme dans la géogenèse dont il entreprenait la description ? C'est là un point que discutent les commentateurs de son œuvre. Il nous suffit de remarquer l'insistance avec laquelle il a souligné l'importance de l'intériorité dans l'évolution universelle des êtres. On sait comment il a critiqué l'attitude commune de la Science exclusivement attentive à ce qu'il appelle le « dehors des choses », négligeant ce qui lui paraît le principal, à savoir le « dedans des choses ». Le principe même de sa dialectique l'amène à marquer la naissance de la Conscience réfléchie comme l'origine d'un « âge » nouveau, comparable à celui où la vie tisse autour de notre planète le réseau animé de la biosphère. En des pages vibrantes d'émotion, dans le *Phénomène Humain* (P. III, ch. 1 et 2), il a raconté la naissance de la pensée et reconstitué cette montée de la Conscience à laquelle est due l'hominisation de la terre. C'est la noosphère qui enveloppe les pellicules antérieures formées autour du globe de la prodigieuse nappe des civilisations où apparaît la phosphorescence de l'Esprit.

La réflexion philosophique à laquelle aboutit l'effort du P. Teilhard ne se veut pas métaphysique. Lui-même a précisé qu'elle ne tendait qu'à construire une phénoménologie laissant ouverts les problèmes qui sollicitent le métaphysicien et le théologien. Il n'en a pas moins tracé l'esquisse d'une réflexion chrétienne susceptible de s'insérer dans le prolongement de celle du savant. C'est là ce qui justifie la place que nous croyons devoir assigner à un ouvrage proprement spirituel auquel il n'a jamais retiré, jusqu'à sa mort, la pleine adhésion de son esprit. Le *Milieu Divin* se présente à nous comme un témoignage personnel qui nous donne la clé de l'ensemble de sa synthèse.

Le P. Teilhard n'a pas prétendu nous laisser un traité de spiritualité au sens ordinaire du mot. Il avertit lui-même que son essai répond à des questions qui lui ont été posées dans les milieux scientifiques où il a vécu. Les objections faites à l'ascèse chrétienne, telle qu'on la présente parfois, lui ont fourni les sujets de méditation qu'il livre dans ce petit ouvrage. La doctrine spirituelle qu'il préconise s'oriente vers la recherche de Dieu présent au cœur de sa création. C'est une phénoménologie qui saisit l'homme à la fois comme principe d'action et comme sujet de passivilités multiples consciemment expérimentées.

Sous son premier aspect, l'ascèse prend à ses yeux la valeur d'une coopération positive avec l'action divine. Supposant admise la théologie catholique de la grâce, Teilhard décrit la vie spirituelle comme un merveilleux épanouissement de la liberté dans

l'application à l'œuvre qui doit parfaire l'homme et la société dont celui-ci fait partie. Le rôle du travail humain prend dans cette perspective une importance nettement marquée. Il critique à ce sujet l'insistance exclusive des auteurs classiques sur la valeur de l'intention, dont ils font le seul critère de moralité. Il pense que le travail ne réalise pleinement sa fonction médiatrice que dans la mesure où il s'accomplit avec la perfection objective de l'œuvre. Précisons cependant qu'au regard de la théologie le mérite surnaturel du travail est celui de la charité dont il porte le reflet, et non celui de la qualité objective qu'il produit. La formulation de Teilhard n'en reste pas moins compatible avec celle d'une spiritualité d'action s'inspirant des *Exercices spirituels* de s. Ignace. Elle souligne un aspect authentique du devoir d'état.

Le même optimisme se fait jour dans la manière d'envisager l'aspect négatif de la condition humaine assujettie à des déterminismes ou à des pressions contraignantes. Loin d'en prendre prétexte pour durcir les limites de l'épanouissement dont nous venons de rappeler l'aspect positif, le P. Teilhard y découvre une condition favorable pour permettre à la conscience réfléchie de rencontrer Dieu au centre même des obstacles ainsi expérimentés. On voit ici le contexte dans lequel se situe le problème du Mal et des moyens de surmonter celui-ci.

La conscience de nos passivités s'approfondit en fonction d'une double dépendance vis-à-vis de Dieu considéré comme la source de notre être et comme l'auteur de la grâce qui soutient et enveloppe nos activités volontaires.

Ce sont les « deux Mains de Dieu » qui saisissent l'homme à la racine même de sa vie et au terme de son épanouissement spirituel.

L'expérience que nous faisons de ce développement vital ne va pas sans heurts ni sans échecs. Ces incidents et ces accidents de l'existence ouvrent la conscience à l'expérience de la souffrance et de la mort : ce sont les symptômes privilégiés de nos passivités foncières devant lesquels s'imposent à la fois un effort de résistance et l'authentique résignation, double attitude où la conscience s'affirme en faveur de la vie spirituelle.

A côté de ce qu'il appelle les « passivités de croissance », Teilhard envisage les « passivités de diminution ». Les unes comme les autres constituent les éléments d'une recherche de Dieu qui, loin de dégrader, doit promouvoir l'homme vers une authentique divinisation. Il s'est expliqué dans une note de la page 80 sur les raisons pour lesquelles il ne lui a pas paru nécessaire de faire état du péché en parlant du Mal. Il ne considère celui-ci que sous l'angle de l'union divine et de ce qui la favorise, non de ce qui la compromet.

La « lutte avec Dieu contre le Mal » lui paraît donc exiger tout d'abord une résistance aussi généreuse et aussi opiniâtre que possible pour écarter les entraves d'une croissance inscrite dans la nature même de la Vie. La « résignation » n'est pas une défaite acceptée paresseusement comme le pensent certains adversaires de la morale chrétienne, mais bien plutôt un acquiescement à une volonté divine consentie comme à une transfiguration d'un ordre supérieur. Le surnaturel prend place dans cette synthèse toujours ouverte à l'intervention active de la Providence.

Ainsi préparée par une réflexion à la fois théologique et expérimentale sur la condition humaine et sur les exigences de son progrès véritable, les « vues d'ensemble » teilhardiennes donnent une image équilibrée de l'idéal auquel le chrétien doit tendre pour se spiritualiser. Qu'il s'agisse de la loi fondamentale du détachement ou de la réalité de la Croix ou, plus encore, de la notion orthodoxe de la matière, c'est toujours par l'ambiguïté d'une nature en voie de perfectionnement que se résolvent les problèmes d'option concrète et de conduite. Par toutes les tendances de sa pensée, le savant jésuite est porté à mettre l'accent sur l'optimisme confiant qui l'oriente vers une survie lumineuse. Son christianisme s'accorde avec l'élan suscité par sa vocation scientifique : sa foi prolonge harmonieusement les découvertes du paléontologiste.

On aurait tort de ne voir dans les pages que le P. Teilhard consacre à la description du « Milieu Divin » (troisième partie) qu'un morceau de lyrisme littéraire. Cette large évocation est plutôt le témoignage d'une vie toute dévouée à de grandes causes. Les réalités du monde surnaturel s'y insèrent en des termes d'une sincérité profondément consentie. Le sens religieux d'un enveloppement sans déchirure par la présence du Dieu transcendant y inspire l'orientation fondamentale d'une attente que le prêtre n'hésite pas à identifier avec celle de la Parousie.

La fidélité de Teilhard à sa foi catholique mesure l'importance que le *Milieu Divin* occupe dans son œuvre. On doit sans doute l'interpréter avec les nuances que suggère l'originalité même de son inspiration. Des philosophes et des théologiens ont marqué avec précision les réserves qu'appelle la confrontation avec une formulation pleinement orthodoxe du dogme chrétien. On les trouve exprimées dans des articles compétents comme ceux du P. Y. Congar dans la *Vie intellectuelle* (1956, pp 6-25), du P. Boné dans la *Revue des Questions scientifiques* (1956, pp. 90-104) et du P. Ch. d'Armagnac dans les *Archives de Philosophie* (1957, pp. 5-41). On peut reprocher au P. Teilhard certaines équivoques de son vocabulaire, les extrapolations par lesquelles il a cru pouvoir rénover l'intérêt de certains thèmes traditionnels.

On sait que plusieurs de ces formules manquent de netteté et qu'on eût aimé plus de rigueur dans la description des rapports de la nature et du surnaturel, dans l'affirmation de la gratuité du salut par l'Incarnation et de l'intervention du Péché dans l'Histoire de l'Humanité. Ce sont des faiblesses qui ont fait hésiter des théologiens sur le jugement à porter quant à l'orthodoxie du savant jésuite. Le P. Olivier A. Rabut o.p. dans son intelligent *Dialogue avec Teilhard de Chardin* (éd. du Cerf, 1958) a confié ses perplexités qui se sont résolues finalement par un acquiescement aux thèses les plus générales de Teilhard. Un témoignage du même genre, plus chaleureux encore peut-être, est fourni par N.M. Wildiers, docteur en théologie, qui, non content de préfacer les volumes des éditions du Seuil, a consigné ses impressions dans une précieuse plaquette des Editions Universitaires sous le titre *Teilhard de Chardin* (Paris, 1960).

Ces précautions prises, la spiritualité qui se dégage de l'œuvre dont nous venons de parler, ne nous paraît pas moins adaptée aux âmes de notre temps. En face des spiritualités d'évasion, aux tendances anachorétiques et eschatologiques, l'ascèse du *Milieu Divin* se présente comme une ascèse d'engagement, de contact avec un monde où les valeurs d'incarnation ne sont pas totalement submergées. Les lignes de force tracées par Teilhard, les exemples de sa vie et de son labeur, ouvrent le champ à notre réflexion ; il nous invite à l'espérance, alors que tant de spectres déprimants s'agitent autour de nous. La vision du monde qu'il propose prolonge le tableau que traçait de la civilisation contemporaine le pape Pie XII dans son message de Noël 1953. Le Souverain Pontife y faisait la critique pénétrante de ce qu'il appelait l' « esprit technique », dans lequel il dénonçait la cause profonde de la désaffection contagieuse qui éloigne l'homme moderne de la religion, le rendant insensible à sa vérité et à ses exigences (*Documents Pontificaux de sa Sainteté Pie XII*, 1953, 644-657). Pie XII n'avait pas négligé de rappeler, au préalable, combien l'attitude de l'Eglise se montrait favorable à tous les prpgrès de la science, à tous les perfectionnements de la technique. S'il en précisait les limites, ses avertissements ne tendaient qu'à l'exacte subordination des biens temporels aux droits de la personne humaine. Que de prétentions abusives en effet portent préjudice aux aspirations spirituelles des individus et compromettent la véritable paix de la société humaine ! N'était-ce pas déjà contre les méfaits d'une civilisation purement technique que Léon XIII et Pie XI avaient élevé la voix en s'appuyant sur un texte célèbre de saint Thomas dans le *De regimine principum*, I c. 15 : « Dans une société bien constituée, il doit se trouver encore une certaine abondance de biens matériels et extérieurs

dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu ». Les Souverains Pontifes mettaient en évidence la valeur du travail humain finalisé par l'épanouissement surnaturel des individus au sein d'une communauté économiquement prospère.

L'optimisme avec lequel le P. Teilhard envisageait l'avenir de la civilisation moderne ne peut se séparer d'une conception personnaliste de la société qui, bien loin de soustraire les individus aux tâches temporelles, les intègre à l'élan cosmique qui est un véritable « hymne de l'univers » à la gloire de Dieu. Ce n'est donc pas sans motif que l'éditeur a donné ce titre : *Hymne de l'Univers*, à un recueil de textes choisis extraits des ouvrages du P. Teilhard, dont le premier est ce poème en prose débordant d'enthousiasme : *La messe sur le monde* (Ed. du Seuil, 1961).

L'effort constructif du P. Teilhard n'est pas resté sans écho parmi les théologiens catholiques soucieux de faire droit aux requêtes pressantes de nos contemporains. Alors que le matérialisme marxiste semble à beaucoup la seule synthèse possible en face de la civilisation technique, n'est-il pas urgent de mettre en valeur les ressources d'un spiritualisme confiant dans l'avenir des valeurs engagées par cette civilisation ? N'est-il pas opportun de fixer avec netteté le rôle de la charité dans l'évolution d'un univers dont l'Espace et le Temps sont les coordonnées naturelles ? Où et comment intervient l'Amour dans l'Histoire de l'Humanité, c'est à l'Eglise, non seulement par la voix de ses Pontifes, mais par l'autorité de ses théologiens, qu'il appartient de le faire connaître.

## TRAVAIL ET CHARITE

L'optimisme chrétien dont déborde l'œuvre d'un Teilhard n'est-elle que la rêverie utopique d'un poète épris d'idéal ? Peut-il trouver un solide appui dans la révélation ? Ou bien faut-il surtout rappeler aux hommes de notre temps que l'Evangile exige le détachement du monde et que, par les fins eschatologiques dont il est l'annonciateur, il nous invite à cultiver un certain scepticisme devant la prétendue ascension de l'Humanité future ? Son acheminement vers une planétisation progressive, la perspective de son unanimisation dans l'âge d'or du Point Oméga, sont-ce là autres choses que des accommodements qui flattent les prétentions orgueilleuses du monde moderne ? A ces questions des réponses divergentes ont été apportées au sein du catholicisme, des positions nettement tranchées se sont affirmées qui mettent en lumière la complexité du problème.

Le P. Teilhard lui-même n'était pas dupe de ses constructions prometteuses. Vers la fin de sa vie surtout, il reconnaissait

que l'échec était possible ; il insistait sur le rôle de l'Amour dans le progrès de l'Humanité dont il avait dessiné la figure idéale : « Etant donné la nature même du phénomène réfléchi, à quelle règle, pour réussir, faut-il supposer que satisfasse la transformation ? A celle-ci, essentiellement, que, sous l'avancement de compression qui les rassemble en un seul foyer complexe de vision, les éléments humains se groupent et se resserrent, non seulement sans déformation, mais encore avec accroissement de leurs qualités « centriques », c'est-à-dire de leur personnalité : opération délicate, et qui, biologiquement, ne paraît pas pouvoir s'effectuer en dehors d'une atmosphère (ou température) d'unanimité, c'est-à-dire d'attraction mutuelle. Sur ce dernier point, il paraît bien que les dernières expériences « totalitaires » permettent de porter un jugement décisif : liées entre elles extérieurement, par coercition, dans la fonction seule, les particules humaines se détériorent et régressent ; elles se mécanisent. Pour reprendre une comparaison déjà utilisée ci-dessus, le foyer de conscience n'arrive pas dans des conditions purement forcées à se former normalement à partir du foyer technique d'arrangement social. Seule, une union réalisée par amour et dans l'amour (ce mot « amour » étant pris à son sens le plus général et le plus réaliste de « affinité mutuelle interne »), seule une telle forme d'union — parce qu'elle rapproche les êtres non pas superficiellement, tangentiellement, mais centre à centre — a physiquement la propriété non seulement de différencier, mais de personnaliser, les éléments qu'elle organise. Ce qui revient à dire que, même sous l'action irrésistible des forces qui la rassemble, l'Humanité ne parviendra à se trouver et à se former que si les hommes arrivent à s'aimer les uns les autres dans l'acte même de leur rapprochement... » (*Psyché* n° 99-100, janvier 1955, pp. 69-70).

A ce texte qui date de juin 1948 fait écho un autre que l'on peut lire dans le même numéro de cette revue (p. 60) et dans lequel le Père évoquait plus explicitement la présence du Christ comme foyer de l'Amour, condition indispensable à ses yeux de l'unification des hommes dans le respect des personnes.

Le P. Louis Bouyer, dans la *Vie Intellectuelle* d'octobre 1948, sous le titre : *Christianisme et Eschatologie*, a rappelé avec une verve incisive combien l'idée qui se dégage des textes apostoliques est éloignée d'une vue des choses favorable aux constructeurs du monde moderne. Que ce soit s. Paul, s. Jean, les évangiles synoptiques, toute la révélation lui paraît se poser en faux contre cette exaltation des valeurs temporelles par les prophètes de notre temps. Si quelques versets du Nouveau Testament font allusion à l'amour de Dieu pour le monde, c'est bien plutôt l'op-

position du monde à Dieu que nous y trouvons soulignée à maintes reprises. Rien ne nous laisse entendre que l'Apôtre des Gentils ait cherché à capter l'appui des puissants de la terre, qu'il ait misé sur une conquête universelle de l'Evangile, alors qu'il a surtout rappelé les exigences d'un idéal qui met à part une élite choisie du milieu de la masse humaine. Quant aux versets johanniques qui font allusion au monde, ils mettent davantage en évidence la répulsion de Dieu pour le royaume qu'Il abandonne à son adversaire. On en dirait autant des paraboles qui montrent l'ivraie étouffant le bon grain et qui corrigent ainsi l'optimisme d'autres images plus prometteuses. C'est vers les fins dernières que la révélation tourne le cœur du croyant. C'est dans l'eschatologie qu'elle place le Royaume de Dieu auquel le Sauveur nous appelle. Le mystère de la Croix proteste contre une vision trop séduisante des choses de la terre. Ainsi donc, la civilisation chrétienne, loin de coïncider avec celle que bâtit l'homme moderne, s'en écarte d'autant plus que celui-ci s'aveugle dans sa suffisance.

A cette évocation du christianisme sans indulgence pour les tentatives de l'apologétique du XIXe siècle et pour les initiatives du catholicisme social au début du XXe, le P. Th.-G. Chifflot o.p. ajoute une note suggestive qu'il intitule curieusement : *De l'eschatologie considérée comme un des beaux-arts*, dans laquelle il s'efforce d'adoucir les conclusions de son collaborateur. Sans jeter la même disgrâce sur les efforts méritoires de nos prédécesseurs, il maintient cependant la coupure absolue qui sépare le Royaume de Dieu de la civilisation temporelle.

Le problème avait été posé, antérieurement, par le protestantisme dialectique de Karl Barth. La conception que celui-ci se fait des rapports de l'âme avec Dieu dans la seule Parole transmise par les Ecritures, l'extrincésisme radical de la foi qu'il professe, élargissent le fossé qui sépare la nature de la grâse et l'on sait que ce n'est pas sans un artifice subtil de sa dialectique qu'il réussit à maintenir les exigences de la morale naturelle dans le cadre d'une vie religieuse tout entière centrée sur le salut par Jésus-Christ (voir H. Bouillard s.j., *Karl Barth : Parole de Dieu et existence humaine*, 2 vol. Aubier, 1957).

La *Nouvelle Revue théologique* a publié en 1949 deux articles remarquables consacrés par le P. L. Malevez s.j., à *La Vision chrétienne de l'Histoire :* I. *Dans la théologie de Karl Barth* (p. 113 et sv.) ; II. *Dans la théologie catholique* (p. 244 et sv.). Dans la seconde partie de son étude, le professeur de Louvain constate que des rapprochements sont possibles entre les formules de Karl Barth et celles de la théologie catholique. Celle-ci s'est exprimée parfois en des termes qu'on croirait empruntés au Maître genevois. Et cependant l'opposition reste profonde, quand

on en vient à la définition des réalités surnaturelles qui sont engagées dans la question des rapports de la civilisation humaine et du Royaume de Dieu. Ne peut-on pas parler d'une certaine *continuité* entre l'histoire de l'existence terrestre des hommes et la réalisation des promesses eschatologiques ? Pour Barth, une telle *continuité* est impensable : rien dans l'œuvre humaine n'a de proportions, selon lui, avec le salut acquis par Jésus-Christ. Face à la négation barthienne, le P. Malevez apporte une double réponse positive qui justifie l'optimisme du catholicisme en présence des tâches temporelles qui incombent plus particulièrement aux laïques. Il rappelle tout d'abord que le travail humain exerce une fonction médiatrice, efficace, en vue de la vie éternelle. C'est la thèse du *mérite* surnaturel dont le Concile de Trente a défini. contre Luther, l'efficacité intrinsèque communiquée par la grâce à l'acte de l'homme. La justification, en effet, n'est pas un simple titre d'imputation morale, mais bien la propriété du don fait par Dieu et qui introduit dès ici-bas le juste dans l'économie de son salut. Il est donc vrai que l'effort humain non rapporté de quelque façon à Dieu reste stérile par rapport à notre destinée eschatologique. Mais, en vertu de l'Incarnation, la charité répandue par l'Esprit de Dieu dans le cœur des fidèles, transforme cet effort et le divinise. En s'exprimant ainsi, la théologie catholique recueille et transmet en ses termes plus formels la révélation de la Parole de Dieu.

Le second point traité par le P. Malevez est celui qu'annonce plus précisément le titre de son article. Dans quelle mesure peut-on donner un sens eschatoligque à l'histoire terrestre de l'humanité ? La réponse donnée par le P. Malevez à la première question vaut également pour ce qui concerne l'Histoire religieuse du monde, puisque cette histoire n'est autre que celle des rapports de l'homme avec Dieu dans la perspective du Royaume eschatologique. Mais l'histoire profane, elle, progresse-t-elle sans qu'aucune connivence puisse se discerner entre son déroulement et la réalisation des promsses divines ? Le chrétien n'a-t-il aucune base dans la révélation pour appuyer son espoir qu'il ne travaille pas en vain lorsqu'il s'applique aux tâches temporelles ? Le P. Malevez rencontre, au sein même du catholicisme, l'attitude « eschatologique » que nous avons signalée plus haut. Quant à lui, il s'inscrit fermement parmi les partisans de ce qu'il appelle la thèse « perfectionniste », qui déchiffre un dessein providentiel d'unité dans les signes que lui présente sa foi. Le P. Malevez découvre ce dessein spécialement présent dans le mystère de l'Incarnation. S'il convenait, pense-t-il, que la nature singulière assumée par une Personne divine soit, dans son ordre, aussi parfaite que possible, pourquoi ne conviendrait-il pas que la nature

dans toute son extension soit appelée à son achèvement suprême, à son plérôme, comme disait Teilhard ? Certains théologiens parlent de cette ascension civilisatrice du milieu profane comme d'un « conditionnement extérieur » du Royaume de Dieu. Ils rejoignent ainsi l'hypothèse proposée par le P. Teilhard d'une montée de la conscience qu'il envisageait comme l'explication la plus plausible de l'évolution constatée à partir des phénomènes naturels. Cette vision de l'Histoire n'exclut ni les heurts ni les échecs. Le P. Malevez rappelle avec raison que le catholique trouve dans sa foi en la Providence une explication apaisante et le réconfort dont il a besoin en face d'une existence qui ne lui paraîtrait pas moins absurde qu'à l'existentialiste s'il n'avait pour en justifier les contradictions que les seules ressources de sa raison. L'objection que l'on pourrait tirer du mystère de la Croix et des exigences d'une immolation rédemptrice tombe d'elle-même devant ce réalisme appuyé par l'expérience concrète. La Croix ne peut en aucune manière s'opposer au travail de l'homme en vue d'améliorer sa condition terrestre, à l'effort que réclame de lui une civilisation matérielle, un enrichissement culturel qui accroissent ses possibilités d'action sur la nature.

A ces vues optimistes se rallient d'autres théologiens qui ne pensent pas édulcorer le message évangélique en le présentant à nos contemporains sous un jour qui donne satisfaction aux aspirations légitimes de l'esprit moderne.

Le P. A. de Bovis s.j. dans sa contribution à l'ouvrage collectif dont nous avons parlé dans notre précédente chronique : *L'Enfant et son avenir professionnel* (Editions Fleurus), a repris à son compte l'examen des problèmes posés par le développement de la civilisation humaine. *Le sens catholique du Travail et de la Civilisation* (*op. cit.*, pp. 51-58) est le titre sous lequel le théologien présente la pensée de l'Eglise sur les trois thèmes que nous avons déjà signalés : la signification de la matière, la valeur sociale et spirituelle du travail humain, enfin, et c'est le point qui doit nous arrêter davantage, les rapports de la civilisation humaine avec le Royaume de Dieu.

La tradition orthodoxe n'a jamais considéré dans la matière autre chose que l'œuvre de Dieu ; l'Eglise l'a sacralisée par l'usage qu'elle en fait dans sa liturgie. Le travail humain, conformément à la conception que nous avons développée plus haut, exerce une fonction nécessaire dans la société : elle est le trait d'union qui met les hommes au service les uns des autres et leur permet de s'unir dans une collaboration fraternelle favorable à l'épanouissement spirituel des individus.

La réponse que le P. de Bovis apporte à la question des rapports de la civilisation profane avec la vie surnaturelle de l'Eglise.

complète celle que le P. Malevez nous a déjà proposée. Celui-ci s'appuyait surtout sur la « théologie de l'Incarnation »; le P. de Bovis nous invite à pénétrer le dessein de la Providence en interrogeant les signes qui en expriment le mystère dans le progrès même de la civilisation terrestre. Sa possibilité implique la puissance que le Créateur a communiquée à l'être créé à son image. Son développment suscite devant la conscience le devoir de choix qui met la liberté humaine à l'épreuve et attire l'abondance de la grâce divine à son égard. Ce développement est lui-même ambigu : s'il procure une prospérité qui peut être la source du vertige de la jouissance ou de l'orgueil ou de l'envie, il n'est que trop souvent l'occasion de souffrance et de sacrifice dont le Corps mystique du Christ est seul à profiter.

Considéré dans l'*agapè* — Teilhard disait : le *Milieu Divin* — le progrès de la civilisation humaine apparaît comme intimement pénétré par l'action surnaturelle qui construit le Royaume de Dieu. S'il n'est pas facile de définir en termes techniques en quoi consistent exactement les rapports qui unissent cette double élévation sirituelle de l'Humanité, on ne peut en nier la réalité. Le P. de Bovis fait observer que si un fossé infranchissable séparait le développement de la civilisation profane et la croissance du Corps mystique, l'effort serait vain de l'Eglise qui prend à cœur d'améliorer la condition sociale des hommes et ne cesse de promouvoir les œuvres de bienfaisance temporelle. Le progrès de la technique ne peut-il pas tendre à libérer les âmes des soucis de la vie matérielle ? Et le niveau de la civilisation, en s'élevant, ne préfigurerait-il pas d'une certaine manière la félicité éternelle ? En vérité, c'est Dieu qui d'un côté comme de l'autre, est présent et travaille à sa glorification. Le théologien insiste sur le texte de saint Paul aux Ephésiens qui montre la création tout entière convergeant vers ce but unique : *la louange de la gloire de Dieu*. Telle est bien, en définitive, la justification que la théologie peut donner à l'optimisme que l'Eglise catholique professe en face des « éléments du monde » eux-mêmes, pourvu qu'ils ne soient pas asservis à la loi du péché.

Par son travail l'homme répond à l'amour de Dieu. Il faut, toutefois, que son effort soit lui aussi un témoignage d'amour. C'est ainsi que le travail humain exerce sa fonction médiatrice, non seulement entre Dieu et la nature, mais aussi entre la créature intelligente et libre et son Créateur. Cette médiation n'est autre que celle de la charité. Venu de Dieu comme un don purement gratuit, cet amour remonte vers Lui chargé des mérites d'un effort parfois douloureux et devient ainsi l'hymne de l'univers à la louange de son Créateur et Seigneur.

Telle est bien aussi, croyons-nous, la pensée du P. H. Rondet s.j., dans la conclusion de l'étude qui nous a servi à esquisser au moins partiellement la théologie du travail et d'en définir la conception chrétienne. Constatant que le péché a jeté ici-bas la division entre les hommes, le collaborateur du petit ouvrage paru aux Editions Fleurus voit dans le travail le moyen concret de réparer les dégâts commis par l'égoïsme individuel et collectif au cœur même de l'économie mondiale de notre temps. S'appuyant sur le dogme de la Rédemption, il y découvre le dessein d'amour par lequel Dieu se propose de restaurer dans son unité primitive l'œuvre de ses mains. La charité se présente dans la structure des relations humaines à la fois comme un moteur et comme un frein. Elle stimule l'effort constructif des techniciens sans leur laisser perdre de vue la dignité de l'homme et du travail qu'il accomplit pour réaliser leur plan. Le P. Rondet rappelle avec raison combien il serait nécessaire que cette charité intervienne constamment dans les projets de ceux qui ont la responsabilité de l'aménagement industriel de notre époque. Il souligne, en s'inspirant du récit de la *Genèse*, que le travail humain n'a pas sa fin en soi. L'Ecriture décrit l'œuvre de Dieu comme s'achevant dans le repos du septième jour. C'est là mettre en lumière que la prière doit, finalement, donner au travail sa véritable signification spirituelle. Charité, telle est bien la raison dernière de l'optimisme des chrétiens.

Entrant dans cette perspective, dont lui-même avait exposé en 1955 le bien-fondé (*Pour une théologie du travail*, éd. du Seuil), le P. M.-D. Chenu o.p. montre quelle conséquence il convient d'en tirer pour la préparation religieuse des jeunes aux tâches professionnelles qu'ils auront à remplir. Le théologien dominicain insiste pour que la catéchèse s'oriente résolument vers une réforme de ses catégories traditionnelles et de son vocabulaire souvent artificiel, en vue d'une meilleure adaptation à la psychologie influencée par les progrès de la civilisation technique. Lui aussi, à la suite des Souverains Pontifes, évoque les inconvénients d'une matérialisation dont le moindre n'est point de dépersonnaliser l'homme, mais il insiste non moins sur les avantages que le sens religieux peut tirer d'une ascension constructive de l'Humanité. Il demande qu'on envisage en conséquence, la révision du programme de l'enseignement catéchétique, qui doit mettre en évidence la théologie de l'Incarnation, la morale du devoir d'état, les exigences des échanges sociaux et culturels.

On pourrait émailler de bien des références à Teilhard l'exposé du P. Chenu. Dans une interview qu'il donnait plus récemment (*Informations Catholiques Internationales*, janvier 1960,

pp. 14-27), le théologien dominicain citait le « *Sens de l'Histoire* » parmi les traits caractéristiques de l'esprit répandu aujourd'hui jusque dans les masses populaires et il en donnait pour preuve le succès des idées du P. Teilhard. Il y voyait la réponse aux exigences positives de nos contemporains en quête de vérité ; il voyait aussi le gage d'une espérance capable d'apaiser le sentiment de crainte que suscite la transformation du monde à laquelle nous assistons.

Les thèmes théologiques que nous venons de rassembler suffisent à indiquer dans quel sens s'oriente la recherche de nos spécialistes préoccupés d'une action efficace sur l'opinion en matière religieuse. Les travaux auxquels nous nous sommes référés comportent d'abondantes bibliographies qu'il n'est pas nécessaire de reproduire ici. Signalons seulement un ouvrage récent de Robert Guelluy : *Vie de foi et tâches terrestres*, Casterman 1960 (Coll. *Cahiers de l'actualité religieuse* n. 12) : c'est un recueil d'articles adaptés à un large public où l'on retrouvera la plupart des sujets que nous venons d'évoquer.

Dans son message de Noël 1955, Pie XII examinait les problèmes que soulève la sécurité de la vie humaine dans la civilisation technique de notre temps. Il mettait en garde contre la tentation d'autosuffisance qui menace l'homme moderne. Il rappelait la place que le Christ occupe dans la vie historique de l'Humanité et la nécessité de rester fidèle aux principes de son Evangile : « L'expérience actuelle, remarquait-il, démontre précisément que l'oubli et la méconnaissance de la présence du Christ dans le monde a provoqué le sentiment d'égarement et le manque de sécurité et de stabilité propres à l'ère technique. L'oubli du Christ a conduit à méconnaître même la réalité de la nature humaine, établie par Dieu comme fondement de la vie en commun dans l'espace et dans le temps. » (*Documents pontificaux de Pie XII*, 1955, pp. 471-472.) Loin de jeter l'anathème sur les découvertes de la science, le Souverain Pontife reconnaissait la nécessité des recherches faites pour y trouver des moyens de sécurité toujours moins précaires. Mais il insistait pour que ces recherches ne s'en tiennent pas à l'aspect quantitatif des questions et prennent en considération ces éléments spirituels dont nous avons parlé tout au long de cette chronique. Nous ne pouvions mieux la conclure que par l'invitation du Souverain Pontife à conserver vivant le respect de la présence du Christ dans la civilisation technique qui est la nôtre.

M. O.-G.

## Publications récentes

Le Livre XII du *De Genesi ad Litteram*, dont on sait la fortune médiévale, constitue à lui seul un véritable traité des phénomènes mystiques, et de l'extase prophétique en particulier. Aussi n'est-ce point en fausser les perspectives que de l'isoler de l'ensemble du grand commentaire augustinien. Resté d'ailleurs inachevé : le sujet et la méthode employés s'y prêtent volontiers. Matthias E. Korger et Hans Urs von Balthasar ont été bien inspirés d'en donner une première traduction allemande : *Aurelius Augustinus, Psychologie und Mystik (De Genesi ad Litteram* 12). Einsiedeln, Johannes Verlag, 100 pages (col. Sigillum 18). Cette traduction est à la fois élégante et respectueuse de la terminologie et des finesses de pensée d'Augustin. Le texte annoté est celui qu'a édité Zycha dans le *corpus* de Vienne, avec toutefois des modifications de détail qui, autant que j'en puisse juger, paraissent heureuses. L'Introduction est sobre et met en excellent relief les motifs fondamentaux de l'œuvre. Elle souligne opportunément aussi ce que les vues d'Augustin ont à la fois de traditionnel et de personnel. Le lien établi entre les phénomènes mystiques et le phénomène prophétique est une des constantes de la théologie des charismes dans l'Eglise ancienne, et sans doute faut-il voir là, me semble-t-il, ce qui donne à la mystique chrétienne telle que la comprend Augustin ses dimensions *ecclésiales*, en continuité avec les notions pauliniennes et patristiques de « mystère » et de « gnose ». Si ouvert qu'il soit aux influences néoplatoniciennes — et l'on en a relevé plus d'une dans ce Livre XII (voir, par exemple, l'utilisation du terme *spiritus*), Augustin répugne à concevoir les sommets de la vie spirituelle comme un « seul à seul » qui serait comme une évasion par le haut : la mystique, comme la prophétie, relève plutôt, à ses yeux, d'une grâce qui permet à l'être créé de *coïncider* amoureusement au dessein créateur et rédempteur.

Une coquille sans importance p. 11 : « ähnliich ». Plus gênant est, p. 41, lignes 28-29, l'incident typographique qui rend la phrase peu intelligible.

J. Kirchmeyer s.j.

Les églises rupestres de Cappadoce nous sont surtout connues par les travaux que leur a consacrés, entre les deux guerres, le Père G. de Jerphanion. D'autres ont poursuivi son œuvre, mettant au jour plusieurs monuments d'importance et l'ouvrage de J. Budde : *Göreme, Höhlenkirchen in Kappadokien*. Aufnahmen von Victor Schamoni, Dusseldorf Verlag L. Schwamm, 1958, 36 pages et 96 illustrations, nous offre le fruit de prospections que cet archéologue averti a menées dans le vallon de Göreme et ses alentours, au sud-ouest de l'ancienne Césarée. Une courte et substantielle introduction retrace l'histoire de cette curieuse région, en insistant sur l'aspect architectural et iconographique, et en dégage les caractéristiques principales. Je me garderai d'entrer dans les difficiles problèmes de datation, que posent ces témoins de l'art cappadocien : l'accord entre spécialistes est loin d'être réalisé. Peut-être l'auteur en estompe-t-il parfois la complexité, ou du moins se montre-t-il plus sensible aux arguments architecturaux qu'iconographiques. Certains rapprochements avec la crise iconoclaste risquent de paraître artificiels ; A. Grabar a bien montré dans son étude sur *L'iconoclasme byzantin* (Paris, 1957, p. 94-99 et 179) que les figurations aniconiques ou les motifs cruciformes débordent largement le cadre de cette période. On touche d'ailleurs là à un phénomène de l'histoire du sentiment religieux et, en ce domaine, la Cappadoce n'est pas Byzance.

L'illustration est particulièrement soignée ; dans les conditions matérielles où ces photographies ont été prises, on admire les prouesses techniques de V. Schamoni. Signalons que plusieurs légendes ne correspondent pas aux illustrations : les photos 11, 13, 18 et 19 vont certainement ensemble, malgré une localisation divergente. De même, si la planche 66 est une *Cène*, la planche 43 en revanche, comme l'indiquent d'ailleurs les inscriptions grecques (« ceux qui sont assis sur l'herbe », « les douze coufins), représente une *multiplication des pains* (cf. Matt. 14, 19-20). La bibliographie du P. de Jerphanion (p. 28) contient quelques inexactitudes et pourrait mentionner la nouvelle série de *La voix des monuments* (Paris, 1938), où sont examinées plusieurs critiques de chronologie formulées par E. Weigand.

Ce n'est pas sans mélancolie que l'on feuillette cet album où notre passé chrétien se révèle à la fois très proche et définitivement aboli.

J. Kirchmeyer s.j.

La traduction de la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin qui paraît aux éditions du Cerf vient d'ajouter trois nouveaux volumes à la série de la *Prima Pars*. Les Questions 65-74 sont traduites et commentées par le R.P. H.-P. Gardeil o.p. sous le titre *L'œuvre des six jours*. On appréciera les renseignements fournis dans l'Appendice II sur la tradition patristique et médiévale des Hexaémeron et sur la comparaison doctrinale entre l'exégèse augustinienne et celle de s. Thomas.

Les questions 103-109 (P. Ch.-V. Heris) et, dans un second volume, les questions 110-119 (Réginald Omez) contiennent la doctrine de saint Thomas sur *Le Gouvernement divin*. Dans le second volume l'Appendice II commente la doctrine relative au rôle des Anges dans l'univers. A propos de l'explication donnée par s. Thomas aux rêves et hallucinations de brèves allusions à la science moderne permettent de replacer la physiologie et la psychologie de l'Aquinate dans son contexte archaïque. De même la pensée du saint Docteur sur le miracle et sur sa valeur apologétique est résumée en une note substantielle.

M. O.-G.

Alain Guillermou, qui nous avait donné une *Vie de Saint Ignace de Loyola* (Paris, Ed. du Seuil, 1956) alerte et bien informée, publie coup sur coup : *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus* dans la collection « Maîtres Spirituels » (Ed. du Seuil) et *Les Jésuites* dans la collection « Que sais-je ? » (P.U.F.). Voilà deux petits livres qui sont bien à leur place dans chacune de ces collections. Le premier insiste sur le Fondateur : sa conversion, sa formation spirituelle par les moines de Montserrat, sa vie apostolique dès Manrèse et, puis en Palestine et surtout dans les Universités d'Espagne et de Paris. L'analyse psychologique prend, dans ces pages, l'intérêt particulier qu'on pouvait attendre : la spiritualité de saint Ignace est inséparable de son expérience personnelle.

L'auteur retient deux traits fondamentaux de cette spiritualité vécue avant d'avoir été transmise à d'autres : l'obéissance et la « contemplation dans l'action ». On lira ici une présentation originale du célèbre thème ignatien de l'obéissance comparé au *cogito* cartésien et jaillissant d'une intuition profonde sur le Dieu créateur présent partout dans l'univers. Quant au mot du P. Nadal, dont nous faisons aujourd'hui volontiers la définition de la contemplation ignatienne, Alain Guillermou en donne un commentaire mystique appuyé sur une intelligence exacte du rôle de l'action apostolique dans une vie orientée tout entière vers l'extension du Royaume de Dieu.

Il n'est certainement pas aisé de suggérer une idée satisfaisante des *Exercices Spirituels* à des profanes pour qui la simple lecture de ce livret sans analogue reste une énigme. L'auteur s'y est employé avec un art d'une simplicité et d'une objectivité vraiment surprenant. Sans doute a-t-il mis à profit les nombreuses monographies parues récemment. D'autres perspectives auraient pu être ouvertes, certains éléments davantage mis en relief. Telle quelle, cette description des Quatre Semaines, nous paraît avoir dégagé l'essentiel et montré combien l'expérience directe des âmes a pu contribuer à enrichir la doctrine spirituelle d'Ignace de Loyola.

Une partie plus faible, nous semble-t-il, est celle qui concerne l'exposé des *Constitutions* données par saint Ignace à sa Compagnie. Le terrain était moins préparé et Alain Guillermou n'a pas jugé à propos de reproduire des textes que le P. Ch. Lambotte s.j. a traduits d'après une version du P. J. Bonsirven, dans le petit volume de la collection « Les Ecrits des Saints » (Namur, 1956). Mais il s'est appliqué à bien faire comprendre l'idée foncière de l'obéissance interprétée ici sur le plan de la vie collective, comme elle l'avait été dans l'expérience personnelle du Fondateur. Le chapitre consacré au *Journal Spirituel* résume l'étude qu'en a faite le P. Giuliani dans la collection *Christus*.

L'excursus réservé à l' « héritage » de saint Ignace s'arrête sur trois épisodes de l'histoire des Jésuites : les Réductions du Paraguay, la Querelle janséniste et les Rites chinois. L'historien puise aux sources les plus récentes pour jeter une lumière de vérité sur des faits que la légende a déformés à plaisir. On lui saura gré de n'avoir pas tenté une apologie systématique, mais d'avoir simplement dit ce que disent les documents autorisés lus dans le contexte de l'histoire du temps où les choses se sont passées.

L'illustration, conformément aux usages de la collection, est conçue comme une évocation par l'image des faits rapportés dans le texte. Les indications bibliographiques sont sommaires, mais suffisamment critiques pour guider le lecteur désireux de pousser plus loin son étude. Un Tableau chronologique peut rendre également de grands services à quiconque recherche les principales dates de la Vie de saint Ignace et des origines de la Compagnie de Jésus.

En accueillant le volume intitulé : *Les Jésuites*, la collection « Que sais-je ? » a donné une preuve de l'esprit scientifique qui l'anime. Elle fournit ainsi aux lecteurs des renseignements objectifs sur des points d'histoire que bien des passions humaines ont contribué à défigurer. Ici non plus Alain Guillermou

ne fait pas figure d'avocat. Il met sous les yeux du public une documentation dont il a soigneusement analysé les éléments. Qu'ont fait les Jésuites comme éducateurs ? Quelle fut leur attitude dans les événements les plus dramatiques de leur histoire : l'organisation sociale et politique des Guaranis d'Amérique, leur opposition au jansénisme, l'affaire des rites chinois ? Alain Guillermou reprend, en les allégeant un peu, les études qu'il avait publiées dans l'ouvrage signalé ci-dessus. Il y ajoute une analyse très pénétrante des statistiques les plus actuelles qui permettent de préciser d'une façon concrète les orientations et les réalisations qui attestent la vitalité d'un groupement social aussi structuré que la Compagnie de Jésus. Le lecteur est alors à même de vérifier ce qu'a de paradoxal l'évolution du mot « Jésuite » dont on fait souvent le synonyme d'homme rusé et habile, alors que l'histoire nous apprend à quel point les Jésuites ont manqué d'habileté devant leurs adversaires pour demeurer fidèles à la logique de leur idéal surnaturel. Qui lira sans parti-pris le petit livre d'Alain Guillermou saura bien des choses qu'ignore complètement une certaine opinion publique.

M. O.-G.

## Nécrologie

Le Père Henri Monier-Vinard s.j. est décédé le 18 juillet à l'âge de 84 ans. La plus grande partie de son ministère a été consacrée à la direction des âmes et à des publications ayant pour but de promouvoir la connaissance des Maîtres de l'école ignatienne. Il s'intéressa vivement à la fondation de notre revue, à laquelle il devait confier plusieurs articles nourris d'expérience. Il créa lui-même la collection « Maîtres spirituels » publiée par les Editions Spes, entre les deux guerres. Il avait préfacé de sa propre plume quelques-uns de ces volumes qui ont remis en honneur ou fait connaître certains textes de haute valeur. Son influence personnelle a rayonné surtout sur les communautés religieuses et sur les âmes sacerdotales. Peut-être s'est-il laissé entraîner parfois à couvrir de son autorité des écrits empreints d'un mysticisme que bien des théologiens sérieux auraient hésité à recommander. Cette tendance de sa spiritualité, attribuable à une insuffisante formation critique, ne doit pas faire oublier la fécondité de sa parole, de son exemple et de son zèle au service de l'Eglise et des âmes ferventes.

M. O.-G.

# BIBLIOGRAPHIE [1]

## I. — METHODE. — TRAITES SYSTEMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

J. Gaillard, *Liturgie*, RT, 1960, 121-147.

Chronique réunissant des titres récents témoignant du double mouvement biblique et liturgique.

Jean Daniélou : Bulletin critique : *Histoire des origines chrétiennes :* I. Autour du Judéo-christianisme — II. Le Moyen-Platonisme — III. Christologie et Anthropologie — IV. Textes inédits du IV$^{e}$ siècle — Le latin chrétien, RSR, 1959, 63-124.

Jean Daniélou : Bulletin critique : *Histoire des origines chrétiennes :* IV. Histoire de la spiritualité, RSR, 1960, 630-645.

Gervais Dumeige, *Bulletin des idées médiévales*, RSR, 1960. 227-284.

## II. — PRINCIPES GENERAUX DE VIE SPIRIOTUELLE

M.-M. Philipon, *La Trinité, clé de voûte des Mystères chrétiens*, RT, 1958, 5-19.

Texte de la leçon inaugurale prononcée à Toulouse, dans le couvent des « Nouveaux Jacobins » récemment construit par les Frères Prêcheurs.

Suitbertus a S. Johanne a Cruce o.c.d., *Die Vollkommenheitslhere im ersten Johannesbrief und bei Johannes von Kreuz Zusammenfassung*, EC, 1958, 32-48.

W. Dürig, *Pietas liturgica*. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendlandischen Liturgie. Regensburg, Pustet, 1958, 244 pages.
Voir RSR, 1959, pp. 120-122.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes: EC: *Ephemerides Carméliticae* (Rome); RSR: *Recherches de Science religieuse* (Paris); RT: *Revue Thomiste* (Toulouse); VSR: *Vocations sacerdotales et religieuses* (Paris).

Karl Rahner, *Sendung und Gnade, Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1952, 561 pages.

Recueil d'articles divers, dont certains touchent à la vie spirituelle. Voir RSR, 1960, 121-124.

A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1960, 450 pages.

Recueil d'études diverses sur la liturgie et ses rapports avec la dogmatique et la pastorale. Voir RSR, 1960, 124-125.

## *III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME — VERTUS — DEFAUTS*

J.-H. Nicolas, *La permission du péché*, RT, 1960, 5-27, 185-206, 509-546.

M.-M. Labourdette, *La vie théologale selon S. Thomas*, RT, 1958, 597-622.

Comment l'exercice des vertus théologales caractérise la transcendance d'une expérience religieuse qui descend de Dieu et est donnée, non atteinte comme un sommet.

S. Pinkaers, *La nature vertueuse de l'espérance*, RT, 1958, 405-442, 623-645.

« En quoi, pourquoi l'espérance est-elle une vertu ? Quel est son objet propre ? » Enquête doctrinale chez les théologiens antérieurs à saint Thomas et chez saint Thomas: influence de saint Bonaventure.

## *IV. — UNION A DIEU — ETATS MYSTIQUES FAITS PRETERNATURELS*

B. de Boer, *L'attention dans la prière chez st Thomas d'Aquin*, RT, 1960, 100-120.

Enquête sur la prière au moyen âge entre saint Bernard et saint Thomas. Opinion du saint Docteur touchant l'attention spirituelle ou mystique.

## *V. — MOYENS DE SANCTIFICATION — DEVOTIONS*

J.-H. Nicolas, *Réactualisation des Mystères rédempteurs dans et par les sacrements*, RT, 1958, 20-54.

Critique constructive de la thèse de dom Casel sur la présence du Mystère rédempteur dans la liturgie sacramentaire.

J. Latreille, *L'effet de la confirmation d'après saint Thomas d'Aquin*, RT, 1958, 214-243.

Suite de l'article paru dans RT, 1957, 5-28.

Heinz Robert Scheltte, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert der Grosse, Thomas von Aquin* (Münchner theologische Studien 11), Munich, Ueber, 1959, 226 pages.

Voir RSR, 1960, 280-261.

## VI. — ETATS DE VIE. CATEGORIES PARTICULIERES D'AMES

R. Carpentier s.j., *La signification de la vie religieuse dans l'Eglise*, VSR, 1961, 23-43.

La vie religieuse est un état « public » de perfection grâce aux vœux « publics » que l'Eglise sanctionne par son approbation et sa législation.

B. Lavaud o.p., *L'élément divin de la vocation selon « Sedes Sapientiae »*, VSR, 1961, 3-22.

Etude sur l'appel dans son élément formel.

## VII. — HISTOIRE : TEXTES — DOCUMENTS ETUDES

J.-P. Audet, *La Didachè*. Instructions des Apôtres, Paris, Gabalda, 1958, 498 pages.

Partisan de la date archaïque. Pour la partie morale (les « deux Voies »), s'inspirerait d'un traité juif apparenté au *Manuel* découvert à Qumram. Voir J. Daniélou, RSR, 1959, p. 67.

H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Väter*, Berlin Akademie-Verlag, 1957, 274 pages.

Fait apparaître l'existence d'une tradition orale à laquelle ont puisé les Pères Apostoliques. Confirme l'existence d'un milieu judéo-chrétien dont leurs écrits sont les témoins. Voir J. Daniélou, RSR, 1959, p. 65.

H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweitern Jahrunderts nach Christus*. Winterthür, Keller, 1957, 277 pages.

Voir RSR, 1959, p. 89.

H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, 1956, 287 pages.

Compte rendu important de J. Daniélou dans RSR, 1959, pp. 95-97.

R. Vööbus, *Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm, Etse, 1958, 146 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 630-632.

A. Vööbus, *Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque*, RSR, 1959, 401-407.

Sur l'influence d'Alexandre l'Acémète (+ 430) et Rabboula, évêque d'Edesse. Pauvreté primitive et opposition aux possessions collectives des grands monastères.

Gregorii Nysseni, *In Canticum Canticorum*. Edidit Hermann Langerbeck, Leyde, Brill, 1960, 491 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 637-638 (J. Daniélou).

W.J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock College Press, 1957, 194 pages.

Voir RSR, 1959, pp. 100-101.

A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les Moines de Syrie*, Paris, de Boccard, 1959, 540 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 632-635.

I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Johannes Chrysostomus*, (Paradosis 14) Fribourg, Editions universitaires, 1959, 205 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 635-637.

Evagre le Pontique, *Les six centuries des Kepholaia Gnostica*. Edition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale avec une double traduction française par Antoine Guillaumont, Patrologie Orientale, Paris, Firmin Didot, 1958, 264 pages.

Ouvrage capital pour l'étude de la spiritualité évagrienne. Publication d'un texte découvert par A. Guillaumont et qui explique la condamnation d'Evagre par le V^e^ Concile. Voir RSR, 1959, pp. 115-117.

E. Elorduy, Ammonio Sakkas, *I. La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps.* — Areopagita, Estudios onienses, I, 7 Oña, Faculdad de teologia, 1959, 527 pages.

Ammonius Sakkas ne serait autre que le Pseudo-Denys. Thèse hardie, soutenue avec une rare érudition, mais sur des bases inexistantes. Voir RSR, 1960, p. 645 (J. Daniélou).

Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, Introduction par R. Roques, texte critique par G. Heil, traduction et notes par M. de Gandillac (Sources chrétiennes n. 58), Paris, Ed. du Cerf, 1958, 225 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 639-642.

J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu.* Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 254 pages.

Compte rendu sévère du P. Daniélou dans RSR, 1960, pp. 642-645, qui considère comme acquis le fait que Denys est postérieur à Proclus et qu'il s'insère dans la tradition mystique authentiquement chrétienne.

G.W. WÖLKER, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Aréopagita,* Wiesbaden, Steiner, 1958, 264 pages.

Voir RSR, 1959, pp. 104-107.

W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim Heliligen Ambrosius,* Munich, Zink, 1958, 806 pages.

Voir RSR, 1959, pp. 97-100.

Maria Caritas Mac CARTHY s.h.c.j., *The Rule for nuns of St Caesarius of Arles, a translation with a critical introduction,* (Studies of Medieval history), Washington, The Catholic University of America Press, 1960, XIII-230 pages.

Bonne présentation des problèmes. Comparaison avec la règle de s. Augustin. Voir RSR, 1960, pp. 227-228.

Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique,* (Maîtres Spirituels) Paris, Ed. du Seuil, 1959, 188 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 228-229.

Marion BALSAVITCH o.s.b., *The witness of st Gregory the Great in the place of Christ in prayer,* Rome, Institut Pontifical Saint-Anselme, 1959, XXIV-136 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 229-230.

Sancti Colombiani Opera, edited by G.M.S. Walker, (Scriptores Hiberniae II) Dublin, CXIV-209 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 230-231.

*Le Pénitentiel de saint Colomban,* Introduction et édition critique par Jean Laporte o.s.b., Paris, Desclée & C^ie^, 1958, 112 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 231-233.

*Navigatio sancti Brendani, abbatis,* from early manuscripts edited by Carl Selmer (Publications in Mediaeval Studies XVI) Notre-Dame Press, 1959, L-132 pages.

Intéresse l'histoire de la diffusion de l'ascétisme irlandais. Voir RSR, 1960, pp. 233-234.

Robert JAVELET, *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e^ siècle,* Strasbourg, Muh-Leroux, 1959. En vente chez l'auteur, 1, impasse Saint-Joseph, Epinal.

Se limite à Hugues et Richard de Saint-Victor, s. Bernard et Guillaume de Saint-Thierry. Voir RSR, pp. 248-249.

Hugues de SAINT-VICTOR, *La contemplation et ses espèces*, Introduction, texte et notes par Roger Baron, Paris, Desclée & C[ie], 1958, 144 pages.

Attribution discutée. Voir RSR, 1960, pp. 238-240.

Amédée HALLIER, o.c.s.p. *Un éducateur monastique, Aelred de Rieveulx*, Paris, Gabalda, 1959, 200 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 243-244.

James BULLOCH, *Adam of Dryburgh*, Londres, S.P.C.K., 1958, 185 pages.

Auteur de Sermons et de petits traités spirituels. A été successivement Prémontré et Chartreux. Doctrine empruntée surtout aux Victorins. Détails sur la vie religieuse au XIII[e] siècle. Voir RSR, 1960, p. 250.

Adam de PERSEIGNE, Lettres, Texte latin, introduction, traduction et notes par le chanoine Jean Bouvet (Sources chrétiennes 66), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 252 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 250-251.

Saint BONAVENTURE, *Alleingesprach über die vier geistlichen Ubungen, lateinischdeutsch*, übertragen von Joseph Hosse, Munich, Kösel Verlag, 1959, 263 pages.

Texte latin et traduction allemande du *Soliloque des quatre exercices spirituels*, l'une des œuvres mystiques les plus remarquables du Docteur franciscain.

Voir RSR, 1960, pp. 251-252.

*Mystiques franciscains*, florilège. Textes choisis et présentés par Ivan Gabry, Paris, Ed. franciscaines, 1959, 200 pages.

Voir RSR, 1960.

Jean de CAULIBUS (Pseudo-Bonaventure). Méditations sur la vie du Christ, traduction française, introduction et notes par M. l'abbé P. Bayard, Paris, Ed. franciscaines, 1958, 319 p.

Voir RSR, 1960, pp. 264-265.

André COMBES, *Essai sur la critique de Ruusbroeck par Gerson*, III. L'évolution spontanée de la critique gersonnienne, 1[re] partie (Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité V, 2), Paris, Vrin, 1959, 327 pages.

Voir RSR, 1960, pp. 270-271.

Román de la IMMACULADA o.c.d., *El fenomeno de los alumbrados y su interpretación*, EC, 1958, 49-80.

L'illuminisme espagnol du XVI[e] siècle est une réalité complexe, impossible à définir. On a exagéré son caractère hétérodoxe et son danger (contre la thèse du P. B. Llorca).

Eulogio de la V. del CARMEN o.c.d., *La clave exegetica del « Cantico espiritual »*, EC, 1958, 307-337 ; 1960, 312-351.

## *Livres envoyés à la Revue*

**Marietti,** Turin

P. Emilio BONZI da GENOVA, *Teologia Mistica da S. Caterina da Genova*, vol. I, 18×25, 632 pages.

**Maison Saint Jean-Baptiste de la Salle**
476, via Aurelia, Rome

*Cahiers Lassalliens*. Textes. Etudes. Documents. Fascicules 2 et 3, 140 et 93 pages.

**Presbyterium**
Padoue-Rome-Naples

Elie MOROZZI, *Il governo pastorale secundo S. Antonino de Firenze*, 13×19, 150 pages.

Card. André JULIEN, *Lo studio del latino e del tomismo nelle luce di Roma*, une plaquette de 75 pages.

**Editions Montaigne, Aubier,** Paris

Dom J. LECLERCQ, Dom F. VANDENBROUCKE, Louis BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, II : *La spiritualité du Moyen-Age*, 14×22 718 pages.

**Conférence Religieuse Canadienne**
1, rue Stewart, Ottawa

Donum Dei. Cahiers de la Conférence religieuse canadienne. 1 : *sainteté religieuse et vie apostolique ;* 2 : *pauvreté religieuse et exigences contemporaines ;* 3 : *obéissance religieuse et exercice de l'autorité*. 16×23, 105, 132 et 204 pages.

**P. Lethielleux,** Paris

Jean-Claude GUY, Jean CASSIEN. *Vie et doctrine spirituelle*, 14×21, 140 pages (col. « Pastorale et spiritualité »).

Etudes Mariales, *La maternité spirituelle de Marie*, Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales, 1960, 150 pages.

**Chevetogne,** Belgique

*Un moine de l'Eglise d'Orient*, Présence du Christ, in-12, 110 pages.

**Prieuré Saint-Jean,** Champrosay (S.-et-O.)

*Présences. La foi et les malades* par le R.P. Liégé et Christiane Gambet. (Revue trimestrielle du « Monde des malades », n° 75).

**Marzorati Editore,** Milan

G.A. ROGGERONE, *Le Idee di Gian Giacomo Rousseau*, 15×22, 511 pages.

**Editions Fleurus,** Paris

*Venez et Voyez. Une année liturgique*. Homélies et sermons de l'abbé Huvelin. Textes rassemblés et annotés par Marie-Thérèse Louis-Lefebvre, 16×23, 256 pages (col. « Action féconde »).

**Imp. Cléder, Toulouse.** 9-59. DL 59. — Le Gérant : M. OLPHE-GALLIARD.